Sonia Montecino

Madres y Huachos

alegorías del mestizaje chileno



BIBLIOTECA CLAVES DE CHILE
Editorial Sudamericana



Lincoyán Parada

SONIA MONTECINO AGUIRRE
(1954) es antropóloga y escritora. Ha incursionado en el tema de la identidad femenina chilena abordándolo desde diversos lenguajes y puntos de vista. Ha publicado ensayos: Mujeres de la tierra (1984); Quinchamalí, reino de mujeres (1985); Sangres cruzadas: mujeres chilenas y mestizaje (1993); Brujas y hechiceras: ritos de vida y muerte (1994); Voces de la tierra modelando el barro. Mitos, sueños y celos de la alfarería (1995); Sol viejo, Sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuches (1995). Estos cuatro últimos forman parte de la Colección Mujeres en la Cultura Chilena que está publicando el SERNAM (Servicio Nacional de la Mujer).
En narrativa ha escrito cuentos: Los sueños de Lucila Nahuelhual (1983); El zorro que cayó del cielo (1986) y la novela La revuelta (1988).
Además ha publicado en coautoría y realizado compilaciones como Espejos y Travesías (1992); Huellas: seminario Mujer y Antropología (1993).
Editorial Sudamericana incorpora a su catálogo esta obra Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno considerada clave para la comprensión de un aspecto significativo de la construcción de nuestra identidad. Este libro obtuvo en 1992 el premio Academia Chilena de la Lengua y ha sido recientemente incorporado por el Ministerio de Educación como texto auxiliar para los liceos de todo el país.

BIBLIOTECA CLAVES DE CHILE

MADRES Y HUACHOS

ALEGORIAS DEL MESTIZAJE CHILENO

Sonia Montecino

MADRES Y HUACHOS

ALEGORIAS DEL MESTIZAJE CHILENO

EDITORIAL SUDAMERICANA

Diseño de Portada : Carlos Altamirano

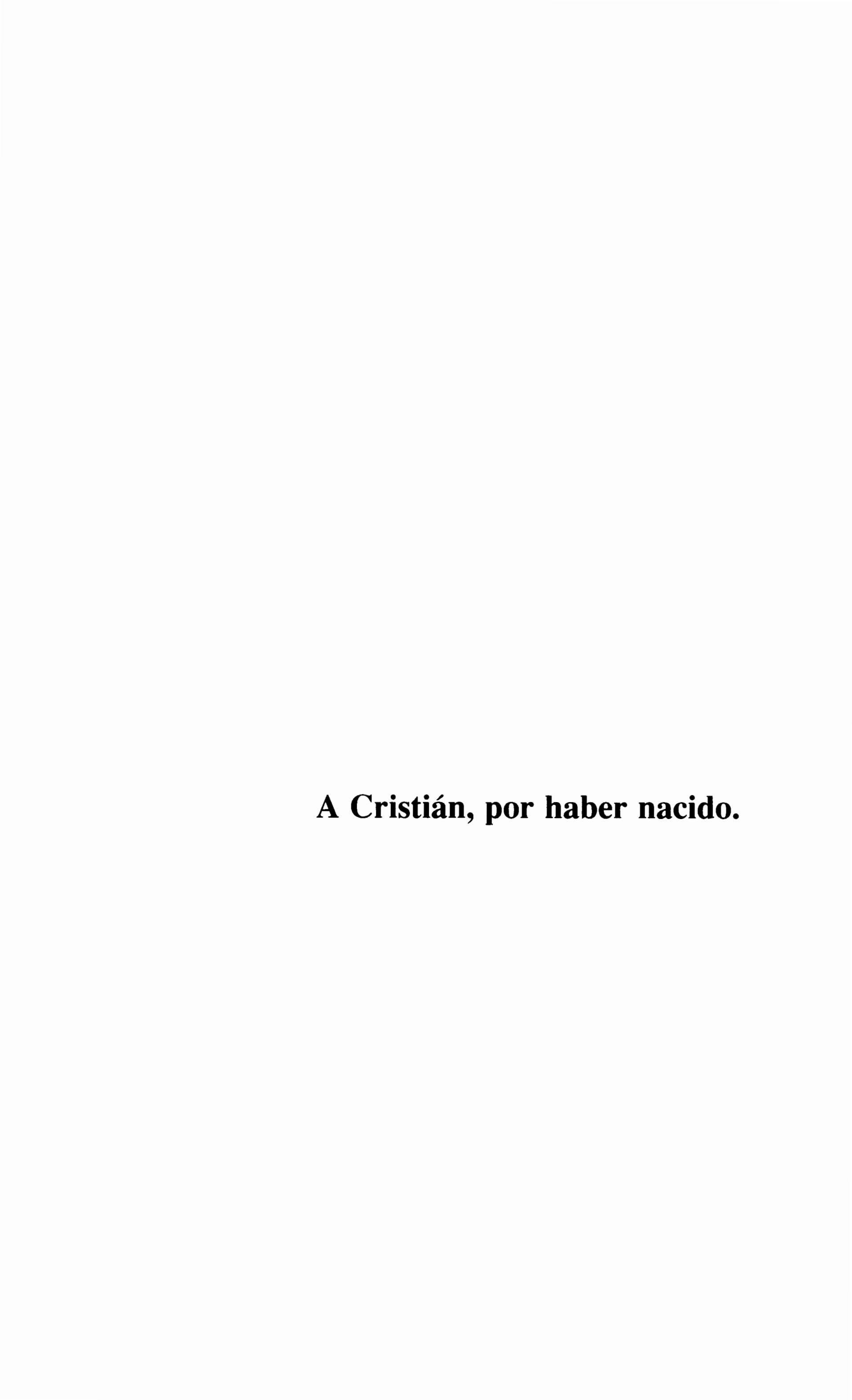
BIBLIOTECA CLAVES DE CHILE

Edición al cuidado de Jorgelina Martín



© Sonia Montecino
1991, 1993, 1996
ISBN Nº 956-262-045-x

© Editorial Sudamericana
Santa Isabel 1235
Fono: 274-6089
Providencia-Santiago
Impreso en Editorial Antártica S.A.
Avda. Pajaritos 6920
Santiago-Chile



A Cristián, por haber nacido.

En el patio un pájaro pía,
como el centavo en su alcancía.
Un poco de aire su plumaje
se desvanece en un viraje.
Tal vez no hay pájaro ni soy
ése del patio en donde estoy.
(Octavio Paz, Identidad).

Nota Editorial

Este libro ha sido escogido para integrar esta Biblioteca porque responde a la perfección al objetivo de esta colección, desentrañar, dar a conocer las claves que, desde la palabra escrita, nos sirvan para develar los secretos de nuestra identidad.

Presentación

Gozosa es la transgresión a la cual nos convida Sonia Montecino con este libro: travesía en nuestras máscaras, por nuestros ladinos disfraces de mestizos.

El texto, que viola públicamente una de las leyes primordiales, según la autora, de nuestra cultura, la ***palabra*** *(como encubridora de la experiencia y el rito que le están disociados), nos provoca en forma ininterrumpida un gesto de asombro, de temor incluso, ante las figuras reconocibles que éste desentraña. Sorpresa y euforia contenida de quien es atrapado en su propia bufonada, "demonio feliz" sin lugar a dudas, descubierto en la comedia festiva que ayuda a levantar como escenario.*

Contraviniendo la orden, presenciamos en estas páginas un "limpiar los trapos sucios" ***fuera*** *de casa.*

Es una mujer quien lleva a cabo, con su escritura, esta gesta.

Y la "suciedad", la inmundicia –la cual, en el plano universal de lo escatológico, representa también una forma de acceder al conocimiento– alude según los términos de la autora a un símbolo de "mugre" e impureza que rodea nuestra constitución nacional: la mezcla de sangres, la unión (ilegítima) entre blancos y no-blancos, entre españoles e indígenas.

Con rigor y audacia, recurriendo a ricas y variadas fuentes, como el relato oral, la literatura, la historia y la antropología, "Madres y Huachos" nos introduce en el tratamiento de diversos tópicos que han contribuido en darle a nuestra cultura densidad simbólica.

El problema de "los orígenes", obliterado y desplazado en un marianismo propio al continente latinoamericano (la imagen, entre otras, de nuestra Virgen María que "no se arrodilla frente al niño"). Sus vínculos con la reproducción de un ciclo que establece –bajo un mismo signo, aquel del ***abandono****– el lugar propio de cada género: la "madre soltera" y el "hijo huacho". Como si ambos, y cada uno de ellos, no pudiesen más que nombrar esta unidad*

(la familia) para luego desertarla como escenario. Se nombrarían, de este modo, ***lugares vacíos:*** *de ahí nuestra práctica del ocultamiento, y su pendiente, el "culto de la apariencia".*

"La china", "el lacho", "la nana", "el imbunche", "el angelito" son otras tantas formas abordadas aquí en su reveladora articulación con una "síntesis cultural emboscada por su negación".

Ecuación entre todas sensible, este trabajo dibuja el modo en que se constituye lo masculino y lo femenino en nuestra cultura. El simulacro de los géneros por escapar a un orden primero que los sitúa en la ilegalidad (y esta ley adversa al cruce y la mezcla, ¿acaso no castiga también – a la luz del vértigo por la homogeneidad de nuestra cultura– el error (el horror) de la ***diferencia*** *extrema que ahí se realiza?); su estrategia para revertir la huella del castigo, imitándolo finalmente en la precariedad de sus instalaciones y poderíos respectivos: así la mujer-madre, así el hijo-macho. (Habría que actualizar, en momentos que emergemos de una dictadura con rostro masculino, esta pregunta por la diferencia de los sexos: ¿cómo se rehizo, en estas condiciones, su descompensación simbólica? ¿a qué juegos, malabarismos y travestismos tuvo que librarse?).*

Paradoja (o exacerbación) de esta falla y falta fundamental, la sociedad chilena parece funcionar, en sus distintos ámbitos y estratos, bajo el sello de la ***pertenencia*** *–y no-pertenencia– a algún lugar, lugar común de preferencia: la posibilidad de "ubicar" al otro en una familia –de cualquier orden que ésta sea– semeja la prolongación de su duda por los orígenes.*

La exuberancia de estas páginas no sería tal si no encontrásemos en ellas, también, un lúcido registro de las asimetrías que atraviesan nuestro cuerpo cultural: Norte / Sur, alto / bajo, blanco / no-blanco, apariencia / ser, rito / palabra... tensiones que hacen la complejidad de nuestro tramado de relaciones, hiriéndolo por un lado en oscuras jerarquías, y constituyendo, desde otro ángulo, el núcleo más irreductible –más ingobernable– de nuestra fuerza.

Somos estos cruces, pensamos, vivimos en y entre su espesor.

Por último, el texto tiene la temeridad de descifrar, con la misma fuerza incisiva, los símbolos de un pasado más reciente: luminosas son las lecturas hechas del "Poder Femenino" que convocara al poder militar para su violenta intervención, y aquellas de la "política maternal" en su oposición a la dictadura. Nos devuelven el arcaísmo de nuestra gestualidad femenina latinoamericana, su despliegue polisémico, y la coexistencia de varios tiempos de impacto sobre una cultura que se basa en equívocos y estratificados eslabones de sentido.

¿En qué circunstancias funda la repetición un orden nuevo, y en cuáles lo nuevo conduce a la repetición?

Estas preguntas por la conservación y la ruptura, suspendidas entre líneas, son planteadas por una mirada desprendida y apasionada a la vez, la cual tolera en la realidad el desorden de los hechos, los persigue en su mismo pulso para intentar explicarlos.

A la postura antropológica se suma el ademán de la escritora en Sonia Montecino: este ***asistir*** *a una disposición que busca su forma –y cuyas figuras el ojo y la mano ayudan a delinear–, solidaria de un saber al cual va abriendo una brecha.*

La palabra funda un mundo nuevo.

La que aquí se vierte nos emplaza con el Nuevo Mundo que heredamos históricamente.

Sólo girando sobre nosotros mismos, desdoblándonos y mimando la dualidad del(la) mestizo(a) que somos, podremos experimentar la extrañeza frente a lo nuestro y otorgarle nuevos sentidos a esta identidad vivida como resta, carencia y vacío.

Guadalupe Santa Cruz

Agradecimientos

Este ensayo se ancla en una profusión de símbolos encontrados en lecturas históricas, en mitos oídos en el campo, en las reducciones indígenas, en ritos populares, en libros aclaratorios[2] y en la propia experiencia como sujeto portador de signos y conductas. Sin duda, muchas de las primeras ideas que hemos sostenido se han reorientado gracias a las discusiones y aportes de personas que me han apoyado en esta aventura y me han alentado para publicar este compendio. Quiero mencionar y agradecer al antropólogo Rolf Foerster, con el cual hemos dialogado cotidianamente muchas de las reflexiones realizadas y que bien podría ser denominado "co-autor" de varias de ellas. También a Gustavo Boldrini, Soledad Miranda, Leonor de Aquitania, Rafael Baraona, Diego Irarrázabal, Manuel Ossa, Víctor Toledo y Octavio Lillo, amigos que me han nutrido de informaciones y textos, y que han sido valiosos interlocutores de muchos de los temas abordados en este ensayo. A Lourdes Arizpe por su gran entusiasmo y estímulo para la "parición" del texto. Agradezco también a mis compañeras y colegas del CEDEM que han tenido la paciencia de escuchar y debatir los tópicos marianos, especialmente a Loreto Rebolledo, por sus finas observaciones. Finalmente, a mi madre, Margarita Aguirre, por su gran ayuda en la corrección del manuscrito. Por último, mi gratitud a Angélica Willson por hacer posible la segunda edición de este libro.

(2) La lectura de la obra de Pedro Morandé, de Gabriel Salazar, de Jorge Guzmán y recientemente de Carlos Cousiño, por mencionar a intelectuales chilenos, ha sido una importante fuente para las reflexiones que aquí se exponen.

Introducción

El ensayo "Madres y Huachos, alegorías del mestizaje chileno", conjunta una serie de artículos, ponencias, charlas e investigaciones[1] en torno al tema de la identidad de género y su relación con la cultura latinoamericana y chilena. Hemos escrito y hablado en diversos espacios sobre el ser mujer y ser hombre en nuestro territorio mestizo, ahora reunimos esos retazos para bordar una trama que, si bien inacabada, pretende entregar una reflexión que ayude a develar aquellos sitios no tocados por el "saber oficial".

Se trata de un ensayo, es decir de una tradición escritural que más que en la rigurosidad se posa en la libertad de asociar ideas sobre un objeto. Escritura que se vale de otras, escritura que toma lenguajes y metáforas para construirse. También, ensayo que proviene de un sujeto con especificidad: mujer y chilena que escribe y se escribe en el intento de comprender cómo es que habitamos nuestro mundo.

Ese morar en un lugar que tiene tiempo, densidad

(1) Las ideas de ese ensayo han sido vertidas en las siguientes ponencias: "Identidad femenina y modelo mariano", en mesa redonda, "Sexo y poder", Encuentro Internacional Sexo y Sociedad, Santiago; "Modelos culturales para la comprensión de la mujer chilena", Seminario Mujer y Cultura en América Latina y el Caribe, CEPAL, Santiago, en 1989; "Madres y Huachos: alegorías del mestizaje chileno", en Seminario "Evangelización, Conquista y Utopías Indígenas", Centro Ecuménico Diego de Medellín", Santiago; "Identidad femenina chilena y latinoamericana", en Congreso "Antropología y Mujer en Chile", Colegio de Antropólogos, Santiago; "Identidad de género", en Seminario "Vida y sexualidad Humana", ILADES, Santiago; "Marianismo e identidad femenina", en Seminario "500 años de Evangelización, Pred-Academia de Humanismo Cristiano, Santiago; "Constitución de la identidad de género en América Latina", en Simposium "Balance y Perspectivas de la Antropología de la Mujer en América Latina y el Caribe", Colegio de México, México; "La relación sexo, clase y etnia", en Seminario "Organizaciones indígenas: estrategias y perspectivas", CIPA-HIVOS, Lima, Perú, en 1990. Por otro lado, gran parte de la investigación sobre mestizaje que hemos efectuado ha sido realizada a través del Proyecto "Mestizaje e identidad en una zona de la Araucanía", Proyecto Fondecyt N. 90-0555.

simbólica y, por lo tanto, memoria, es la impronta de este texto. Una evocación colectiva que la mayoría de las veces es obliterada o fetichizada en eventos historiográficos, una memoria que a pesar de ello, y a pesar de nosotros mismos se cuela en los intersticios de nuestra existencia. Me refiero a la huella actual de representaciones, palabras y sentimientos que nos delatan en lo que no queremos ser: mestizos, sujetos de un tercer mundo embebido de una historia particular.

Sobre todo para Chile hablar de mestizaje es pronunciarse sobre una mezcla que aparece atenuada o borrada por el ejercicio permanente de "blanqueo" que han adoptado los grupos dirigentes, los intelectuales y los políticos desde muy antiguo. Nombrar mestizo a nuestro país puede incluso parecer un anacronismo o tal vez, un romanticismo, hasta una moda. Mas, nos parece un tema crucial para la comprensión de lo que somos, para lograr acercarse a eso de la "chilenidad".

Escribo con letras mayúsculas MADRES Y HUACHOS. Madres es el sentido de una historia mestiza que ha perfilado la construcción de un femenino y un masculino -en sus expresiones sexuales de mujeres y hombres- debatido en una religiosidad y en una estructura social que nos han entregado una forma concreta de realizarnos. Huachos porque somos huérfanos, ilegítimos, producto de un cruce de linajes y estirpes, a veces equívocos, a veces prístinos. Bastardía temida y por ello olvidada, ilegitimidad que conforma una manera de ver el mundo. Aunque no lo queramos, volver a nuestros origenes es un acto necesario para construir el futuro y comprender el presente.

Puntos de vista

Siguiendo más la tradición oral de las abuelas que la tradición impresa de la academia, algunas mujeres dieron vuelta el discurso teórico para trabajarlo por el lado del dobladillo. Familiarizadas con las costuras, supieron que toda construcción apoya sus bases en un hilado no discursivo. Síntesis entre madres y maestras, internaron el razonamiento lineal y pedagógico por caminos zigzagueantes.

(Tamara Kamenszain, **El Texto Silencioso**).

1. Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo/género.

Ser mujer y ser hombre, pertenecer al género femenino o al masculino, definir las identidades desde esos parámetros, nos obliga a realizar un gesto que pasa por una mirada universal, pero que se detiene en lo particular.

La cultura, esa trama de valores, símbolos, conductas e instituciones, tejida y retejida en el tiempo, parece ser el concepto estratégico para entender lo que es ser una mujer y lo que es ser un hombre en una sociedad concreta.

No se trata del concepto de cultura petrificado en las diversas manifestaciones del alma humana, ni osificado en las estructuras económicas y sociales, sino más bien en ese modo de habitar el mundo, el **ethos**, en donde confluyen contenidos y prácticas que entregan un sentido a la vida humana.

El carácter histórico de la cultura plantea nuevamente la singularidad del **ethos** de cada sociedad. No obstante existir ciertos universales, como la prohibición del incesto, la realización particular de ellos dotará a los pueblos de un estilo propio, de un lenguaje propio, de una cosmovisión propia.

Las oposiciones entre naturaleza y cultura, vida y muerte, trascendencia e inmanencia, femenino y masculino -entre otras- serán resueltas, equilibradas y nominadas de acuerdo a los modos específicos de ese habitar el mundo de los grupos humanos.

La reflexión sobre la mujer ha entregado valiosos antecedentes para entender cómo la cultura nombra, en su devenir, aquellos contenidos y prácticas que definirán las diferenciaciones sexuales. Así, la relación entre sexo y género será un asunto que se debatirá en cada cultura con orientaciones distintas. Lo que en una

sociedad es verdad inmutable, no lo es en otra. Pero lo que sí parece estar claro, es que el vínculo entre la anatomía humana y las categorías genéricas de lo femenino y lo masculino no es unívoco ni facilmente discernible.

De este modo, habría una construcción social de las diferencias entre los sexos y entre los géneros, y es esa construcción social la que nos interesa problematizar en este ensayo. Más aún, el deseo es ligar esa construcción con nuestra propia cultura y plantear algunas hipótesis provisorias para comprender la constitución de identidades femeninas y masculinas en nuestro **ethos**.

2. Mujer e identidad latinoamericana: reversión de los paradigmas eurocéntricos.

La pregunta por nuestra particularidad aparece siempre que queremos reflexionar por los contenidos de las distinciones entre mujeres y hombres. Desde hace unas décadas ha surgido en América Latina un movimiento y un pensamiento sobre la mujer. Al principio, los referentes teóricos y prácticos de las feministas europeas y norteamericanas fueron un paradigma de la acción y de la interpretación. Sin embargo, este último tiempo se ha producido un cuestionamiento a esos referentes y el problema de nuestra especificidad, de nuestra singularidad, de nuestra diferencia ha entrado en escena.

La interrogación ha ocurrido, tal vez, porque: "... ni a los latinoamericanos, ni a las mujeres, les viene bien olvidar que su posición no es una posición de poder. Tampoco de poder interpretativo, que es el objeto de la pugna, en el campo de la cultura" (Valdés, 1989:5). Pero también, porque la propia vivencia del

feminismo en las periferias ha conducido a reflexionar sobre el sí mismo, sobre la identidad, sobre el marco cultural que hace de soporte a la diversidad de realidades que operan en nuestro continente.

Desde el "descubrimiento" de Simonne de Beauvoir , en la década de los 50 (en su libro, **El Segundo Sexo**), de que la identidad de la mujer se constituía desde el polo dominante de lo masculino (la mujer como alteridad del hombre), hasta las distintas apreciaciones de la subordinación de la mujer (en el plano social, económico y político) y la extensión universal del patriarcado, nuevos fenómenos y nuevas lecturas de la realidad comienzan a proponer quiebres y fisuras dentro de los modelos interpretativos y de los paradigmas estructurados en las metrópolis.

No se trata de hacer tabla rasa de esos cuerpos teóricos sino de superarlos, conservando los elementos centrales, pero re-leídos desde nuestra experiencia. Por ejemplo, la sustitución de la oposición público/privado, por la relación casa/calle presente en América Latina, pareciera ser una manera de avanzar en ese sentido (Pizarro,1989). El resultado de hacer sospechosas las verdades adoptadas en el fenómeno de dominación (o de trasnacionalización de la cultura), es el de productivizar, por medio de nuestro imaginario mestizo, aquellas ideas sobre la mujer, para proponer una mirada "otra" (que tal vez también ilumine el rostro femenino del primer mundo, del viejo mundo), un poco más cercana a las vivencias pluridimensionales que conforman nuestro **ethos**.

La utilización de los conceptos universales del patriarcado, de la subordinación de la mujer, de su alteridad, etc. se ha transformado en lugar común de los trabajos sociológicos, antropológicos y económicos en relación al mundo femenino. De pronto pareciera que nada más habría que investigar, pues esos paradigmas

lo explican todo y en todas partes -como una ubicuidad trascendente- y que al sólo nombrarlos develarán el universo a estudiar. Pero, muchas veces, esos conceptos son desbordados por la realidad con que operamos en nuestro cotidiano y ya no sirven como soporte teórico. Cuando ello ocurre, generalmente asumimos la imposibilidad de expresar de otra manera aquello que se ha derramado y atragantadas preferimos dejar para más tarde el duro trabajo de pensar en cómo decimos lo que no dicen esos términos. A ese silencio se agrega el hecho de que como intelectuales latinoamericanas realizamos el gesto de la imitación de un logos que no pertenece a nuestra historia, que también colonizadas nos vemos obligadas a repetir y a ser penetradas por la trasnacionalización del conocimiento.

Sin embargo, creemos que a través de un proceso de autocrítica y de cuestionamiento a ese ademán de copia podemos avanzar levantando algunas hipótesis y acercamientos provisorios, que nos permitan leer nuestra identidad desde el marco de las diferencias, de la particularidad, más que desde la universalidad. Eso no significa que no reconozcamos la existencia de una relación entre lo universal y lo particular, sino más bien se trata de un intento por especificar, por nombrar y producir en el discurso de las mujeres latinoamericanas una silueta que defina su territorio, y que al hacerlo defina los otros espacios y siluetas que la acompañan en su constitución como género[1].

(1) En este sentido nos sentimos muy cerca de lo que Henrietta L. Moore (1988) califica como una "antropología feminista", la cual ha superado tanto a la "antropología de la mujer" (los análisis unidireccionales) como a la "antropología del género", para construir un pensamiento que incorpore todas las diferencias: las históricas, las de clase, las étnicas, operando en un sujeto mujer concreto (véase el capítulo "Feminist Anthropology: what difference does it make").

3. El marianismo y la cultura latinoamericana.

Hay consenso entre diversas autoras (Stevens,1973; Palma,1990; Ary,1990; Melhus,1990, entre otras) que el ícono mariano tiene vital importancia en América Latina para la construcción de las identidades genéricas y para la reproducción de ciertos valores ligados a lo femenino. Empero, la tematización de este símbolo toma diversas orientaciones según se trate de posturas ligadas a la iglesia católica, críticas a ésta, o bien a interpretaciones sociológicas, antropológicas o feministas.

La imagen de la Virgen, su culto y muchos de los valores asociados a ella, constituyen una problemática de estudio que hoy día, no sólo compete a teólogos o a creyentes, sino que excede el campo de la fe y el ámbito de lo religioso propiamente tal. Esto, porque la representación de lo Mater que expresa, es un signo antiguo que permanece en el tiempo, anclado en el psiquismo de diversas sociedades[2]. Así, el modo de encarar este símbolo está estrechamente vinculado a la noción de cultura y a las posiciones teóricas que se sustenten en relación al papel de lo religioso en la vida social.

Es posible percibir, en la literatura sobre el tema, posturas pro y anti Virgen. En el primer caso, encontramos análisis que enaltecen a María concebida desde la religiosidad popular. Habría una María de los desheredados, de los marginales, y una de los dominantes,

(2) Es notable el trabajo de Riane Eisler (1990), en cuanto reconstrucción arqueológica e histórica del estatuto simbólico de la diosa-madre en el desarrollo cultural de la humanidad. Su re-lectura de los clásicos de la prehistoria y la interpretación de las sociedades de acuerdo a su sentido gilántico o androcrático, son un aporte para la comprensión del peso y sentido de lo femenino-maternal en la constitución de las distintas culturas.

del poder oficial de la Iglesia (Salinas,1985). "Las pinturas religiosas de la crucifixión nos entregan una María erguida apurando el cáliz del sufrimiento al pie de la cruz. **Esta mujer fuerte es el ejemplo de tantas otras que cargadas de hijos y dolores, cargan también la cruz del pueblo pobre y le ayudan a caminar**" (Del Prado, 1986:77, subrayado nuestro). La figura de la Virgen, para estas aproximaciones -ligadas a la Teología de la Liberación-, sería análoga a la de las mujeres populares de América Latina y, por tanto, tendría un valor crucial para el camino de transformación social y también para la dignificación y participación de la mujer: "El Magnificat de María, oración de una mujer del pueblo, creyente y madre, es paradigma de nuestra oración. Todas sus dimensiones de mujer quedan recogidas y expresadas en ese canto de gratitud y humildad, de solidaridad y esperanza, de amor y de fe" (Op.cit.:79). Entonces, estos planteamientos enfatizarán el símbolo de María, desde su imagen encarnada en el mundo popular y reinterpretada por éste, haciéndolo una fuente de liberación tanto para la sociedad como para las mujeres.

Por otra parte, dentro de las corrientes pro-Virgen, podemos señalar aquellas que la ven como una figura universal, que trasciende las clases. María sería para éstas, la recuperadora de la grandeza de la mujer (Vignolo, 1982). Esta argumentación se basa en los siguientes supuestos: "El poder masculino creía haber completado la destrucción de todos los vestigios de la cultura matricéntrica del pasado. Pero en ese momento singular, con la emergencia del cristianismo, la antigua imagen de la Diosa-Madre y Virgen -que tiene un hijo agónico cuya muerte ha de llorar hasta el reencuentro en la fiesta de la resurrección- resurgió con un poder inapelable". Para el autor, por la mediación de María (una mujer), se hizo posible la encarnación de Dios en

la historia y en la naturaleza, hecho que trajo consigo la disolución de la tensión entre cultura femenina/mundo patriarcal. "Este es el verdadero instante de la liberación de la mujer y también del varón, con respecto a la brutal relación amo-esclavo, la única en la que había estado inmersa toda su historia...Al igual que la Revelación de Dios, la liberación de la mujer expresada en la Inmaculada Concepción de María, requería -requiere aún hoy- para su triunfo definitivo, de un tránsito arduo, penoso y secular" (Op.cit.:32).

Dentro de las posturas críticas a la representación de la Virgen están las que, situadas generalmente en planteamientos feministas, ven en su simbólica y en el modelo femenino que de ella emana, un reforzamiento de la discriminación y subordinación de la mujer. Así por ejemplo, el trabajo pionero de Evelyn Stevens (1973) ha remarcado que el marianismo en América Latina, más que una práctica religiosa es un estereotipo cultural que dota a hombres y a mujeres de determinados atributos y conductas. Así, ella ve que el marianismo y el machismo operarían conjuntamente en el orden social mestizo, en tanto patrones ideales asignados a los géneros. Como estereotipo (espiritualidad, pureza, abnegación, sacrificio, virginidad, maternidad, etc.) el marianismo puede o no realizarse en las prácticas cotidianas femeninas; pero lo fundamental es que este "ideal" entregará a todas las mujeres latinoamericanas "...un fuerte sentido de identidad y de continuidad histórica" (Op.cit.:98).

Este tratamiento del marianismo (y del machismo) ha servido a otras investigadoras que han abordado el tema. Sin embargo, en éstas (me refiero, por ejemplo, a Melhus y a Ary) encontramos no tanto la idea de patrón cultural sino que básicamente de ideología: "Previamente he explorado las ideologías de machismo y marianismo e indicado, que, aunque ambas

ideologías tienen componentes que son específicos de cada género, juntas integran una teoría de los sexos" (Melhus,1990:49).

De esta manera, podemos apreciar que el símbolo de la Virgen María en nuestro continente es "pensado" desde diversas ópticas, las unas liberadoras, las otras opresoras. Algunos análisis arrancan de la teología, otros de la política, otros de las ciencias sociales o del feminismo. Nuestra mirada se acerca más a la idea de que el marianismo es un símbolo cultural universal, que adquiere particularidades en el **ethos** mestizo latinoamericano, pues su perfil, en este territorio, es sincrético. Es un emblema que se ha transmitido históricamente y que al ser vigente, es significativo. En tanto mito -como narración de las diversas advocaciones mestizas de la Virgen- está asociado a un rito y a un culto. Es decir, no es una figura desligada de una práctica y de una liturgia. Pensamos que el marianismo, en este sentido, es un soporte clave del imaginario mestizo, de su cultura más ligada al rito que a la palabra (Morandé,1980)[3].

Nuestra hipótesis es que la alegoría mariana se ha erigido como relato fundante de nuestro continente, fundación expresada en categorías más cercanas a lo numinoso que a la racionalidad formal, al mito que a la historia. El mito mariano resuelve nuestro problema de origen -ser hijos de una madre india y de un pa-

(3) Esto, por ejemplo, aparece nítido en la siguiente narración biográfica del escritor González Vera: "(Mi madre) no fue jamás a la iglesia por inclinación propia, sino para servir de madrina o testigo a quien se lo pidiese. Su sencillez la indujo a tener trato directo con la Virgen cada vez que no lograba vencer una dificultad. Hacíalo en su cuarto, o en el jardín, cuando estaba sola. Luego de invocar su ayuda veía con claridad el camino y su corazón se serenaba" (16). Es decir, la relación con la Virgen puede no ser "institucionalizada" (en la Iglesia) y los ritos asociados pueden ser hogareños y personales, precisamente porque el soporte cultural mestizo lo permite.

dre español- y nos entrega una identidad inequívoca en una Madre Común (la Virgen), (Paz, 1959 y Morandé, 1981), por ello es preciso reactualizar permanentemente ese vínculo a través del rito (las peregrinaciones, los cultos a María, los festejos en su honor).

Por otro lado, creemos que la gestación de la imagen de la Mater Común ha ocurrido paralela a la negación de nuestro ser mestizo, o más bien ha sido la "tabla de salvación" para la constitución de una identidad aparentemente no problemática. Si todos somos engendrados por esa "Magna Mater" la aceptación de ser hijos de dos culturas, de un padre blanco y de una madre india, se oblitera. En este sentido, tal vez, el marianismo, en tanto mito y rito, ha permitido que el proceso de "blanqueamiento cultural" -común en América Latina- se produzca, amortiguando lo conflictivo de asumirse como mestizo. El marianismo sería un elemento central para el encubrimiento de nuestros orígenes históricos, al proponer una génesis trascendente, un nacimiento colectivo desde el vientre de la diosa-madre.

En este sentido, el mito nos hace, por un lado, crearnos una "historia" (o una "novela familiar" en términos psicoanalíticos), y por el otro nos arroja, casi sin percibirlo, al drama de nuestra historicidad (la necesidad de su ocultación). Decimos drama, porque aquello negado pugnará siempre por reaparecer. El símbolo mariano latinoamericano, precisamente por ser producto del sincretismo religioso, enuncia en sí mismo los desplazamientos y entrecruzamientos de dos (o más, si consideramos el aporte negro) cosmovisiones que se han hecho síntesis en el plano de la experiencia, pero no en el de la "conciencia".

Desde la óptica de las identidades de género, el símbolo mariano constituye un marco cultural, que asignará a las categorías de lo femenino y lo masculino

cualidades específicas: ser madre y ser hijo, respectivamente[4]. Las implicancias de estas categorías en las vivencias y experiencias de mujeres y hombres poblarán su universo psíquico y darán modelos de acción coherentes con el espejismo que dibujan.

En este ámbito, pensamos que el arraigo de la imaginería mariana y sus atributos de "lo mater" para lo femenino y "lo hijo" para lo masculino, denuncia una tensión que, originada en la historia, tiende a solucionarse a través de una representación que la sublima. El vacío que expresa es el de lo masculino como padre, y el de lo femenino y lo masculino como entidades sexuadas. Carencia que, en el primero caso, hipotetizamos, tiende a llenarse con el fenómeno del "machismo". La fuga de la sexualidad, en el segundo caso, se denotará en la compleja relación de la "madre con el hijo": incesto simbólico y por tanto "perversión" y transgresión de los órdenes[5]. Por otro lado, la figura de la "madre soltera" bien puede hablar del ejercicio de la sexualidad fuera de la institución matrimonial. Mas,

(4) Stevens (1973) detectó este fenómeno muy presente en Chile, en donde parece existir una hiperbolización de la asociación de madre y niño para mujeres y hombres: "...everyone knows that they are "como niños" whose intemperance, foolishness, and obstinacy must be forgiven because "they can't help the way they are". These attitudes are expressed with admirable clarity by the editor of a fashionable women's magazine in Chile. When asked, "¿Is there any chilean woman whom you particularly admire?" she answered, "Sincerely, I would mention a humble woman from the slums who did our laundry. She had ten children, and her husband spent his time drunk and out of work. She took in washing an ironing, and gave her children a good start in life. She is the typical chilean woman of a (certain) sector of our society. She struggles valiantly until the end" (Op. cit.: 95).

(5) Sería necesario contar con investigaciones relacionadas a la conducta sexual de hombres y mujeres en nuestro país. Algunos datos relativos a Chile nos hacen pensar que las prescripciones sobre la virginidad pre-matrimonial están ancladas en el plano de los "modelos a seguir", pues la realidad indica que existe una práctica sexual temprana que culmina, en su gran mayoría, en los "embarazos adolescentes". (Cf. Irma Palma, 1990). Por otro lado sería interesante comprobar la noción de "frigidez postnupcial", a la que apunta Stevens. Es decir al hecho de que en América Latina las mujeres conservarían –simbólicamente– su "virginidad" presentando una alta frígidez después del matrimonio.

ese "cuerpo libre" que ella representa es aceptado por estar asociado a la reproducción (al hijo/a), de modo contrario sería simplemente un cuerpo "libertino", prostituido.

Pensamos que el hueco simbólico del Pater, en el imaginario mestizo de América Latina, será sustituido con una figura masculina poderosa y violenta: el caudillo, el militar, el guerrillero[6]. El padre ausente se troca así en presencia teñida de potestad política, económica y bélica. Presencia que llena el espacio que está fuera de la casa; pero que impone en ella el hálito fantasmático de su imperio, aunque sea sólo por evocación o visión fugaz.

Otra forma de poblar el lugar vacante del padre - como lo dijéramos - es a través del machismo. Podríamos leer en éste una suerte de recuperación del padre fundacional (el español), que se manifiesta en la oposición conquistador (masculino)/conquistada (femenino), que semeja el grito del poder desde la ausencia, y la necesidad de legitimación de lo masculino en tanto Pater, en una red simbólica que lo excluye. Pero, también podemos encontrar otro trasfondo de esta realidad: "...el macho se identifica con el conquistador. Su poder, su voluntad sin límites, su superioridad lo hunde en una homosexualidad reprimida. El macho tiene la fuerza para herir, rajar, matar, humillar. La supervalorización del macho se ahoga en una homosexualidad

(6) Este fenómeno es analizado por el investigador Hernán Vidal (1989), quien ve, esculpida en la configuración del Ejército de Chile, la cara del padre ausente. El ejército, se constituiría, simbólicamente, por aquellos "mestizos blanquecinos" que han optado por el padre ausente, por el español (el extranjero blanco), por el "conquistador": "En este contexto edípico, las repercusiones desorientadoras para la psicología mestiza provocadas por la irregular situación de la madre mapuche abandonada por el padre conquistador, rechazada por su etnía y desautorizada por la Iglesia Católica, fueron resueltas por los mestizos simultáneamente con una fuerte lealtad al padre ausente y con una ferocidad dirigida contra los parientes de la madre" (Op. cit.: 72).

clandestina. Esto se expresa en las fiestas tradicionales en Centro América, como la de San Jerónimo en Nicaragua, en donde hay una exaltación del machismo que se santifica en la relación homosexual. San Jerónimo peca con el diablo disfrazado de mujer. Entonces el hombre vive bajo la máscara, la mentira, el disfraz. La simulación es en este mundo su forma de autenticidad. La relación con el mundo femenino se vive como conquista, como lucha, como violación. La rigidez que la sociedad le impone al macho, lo vuelca en la embriaguez, su más auténtico disfraz" (Palma, 1990:34).

Creemos, no obstante, que tanto en la representación del macho como en la del guerrero, lo que ocurre es la no asunción de lo masculino en tanto hombre y de lo femenino en tanto mujer. La inequidad de los sexos que estructura la cultura mestiza, nombrando a lo femenino como madre y a lo masculino como hijo, se exterioriza en esas formas de llenar la brecha que ha dejado el padre ausente.

De esta manera, los abigarrados pliegues que el manto mariano extiende, tocan no sólo a las especificidades de género sino que se amplían a las formas de morar en el mundo de nuestras sociedades. Sus implicancias son sociales y políticas, cruzan las clases, los sexos y las etnías (realizándose, sin duda, diferencialmente en ellas). Por tratarse de una construcción cultural, permea y define un modo de ser. Constatamos así, un hecho que gravita en una identidad que toma sus materiales de un soporte mítico y ritual; una identidad que se modela en un sustrato cósmico y que se reactualiza en prácticas cúlticas. Es sabido que América Latina habla y se hace presencia -en un sentido mayoritario- a través de la tradición oral, de su imaginería mestiza de indio, negro y blanco, de su literatura, de su fabulación y de su fantasía. La producción filosófica, racional, ha estado atrincherada en las élites intelectuales

(laicas o religiosas). Esta distancia ocasiona, muchas veces, distorsiones en la comprensión de realidades que más que "conciencia" son experiencia de los sujetos y que, por tanto, se revelan por caminos que los modelos lógicos aprehenden sólo en parte. Es este el caso, creemos, de la vivencia cultural del marianismo.

Los análisis sobre la mujer en nuestro territorio podrían ser aún más fecundos si profundizamos en el espacio de los símbolos que rodean su constitución como sujeto. El papel de éstos se torna crucial para conocer la construcción social de los géneros. En este sentido el ícono mariano muestra, por ahora, sólo el vértice de un iceberg que flota en la superficie del cuerpo social mestizo. Adentrarse en su interior significa despojarse de las cargas ideológicas y transitar un sendero en donde conocer el símbolo y re-conocerse en él, es también asumirse en las intrincadas redes de la cultura mestiza. Pensamos que esta aproximación podrá hacer fructificar un pensamiento que, siendo crítico y propositivo, desate un cambio que superando las tradiciones culturales, las contemple en su desarrollo.

Madres y huachos

Doña Isabel lo quería
suyo y lo mismo la Parda,
y el Bernardo entre las dos
como un junquillo temblaba.

(Gabriela Mistral, Poema de Chile).

1. Mestizaje e identidad latinoamericana.

El punto de partida, para acercarnos a una definición del ser mujer y ser hombre en nuestro territorio, se sitúa en el gran problema de la existencia o no de una cultura latinoamericana y por tanto de una identidad latinoamericana. Algunos autores como Pedro Morandé, Octavio Paz y Jorge Guzmán, entre otros, encaminan sus reflexiones hacia la aseveración de que somos una cultura ritual cuyo nudo fundacional es el mestizaje acaecido durante la Conquista y Colonización. La conjunción de las culturas indígenas - y en muchos casos negras- con las europeas posibilitó una síntesis social, desde la cual, en un juego de elaboraciones y reelaboraciones, habría surgido un **ethos** particular: la cultura mestiza latinoamericana. Así, nuestro continente sería producto de un encuentro entre culturas que se combinaron para formar una nueva[7].

La particularidad de esta cultura se revela, entre otras cosas, en que: "Los sujetos latinoamericanos se han definido a sí mismos desde diversas posiciones de subalternidad, en una imbricación muy entrañable que no admite posiciones maniqueas: en cada sujeto coexiste el "uno" y el "otro", el dominante y el dominado; el conquistador y el conquistado; el blanco y el indio; el hombre y la mujer...El latinoamericano construyó su identidad en la Colonia, al identificarse con el español y percibir su diferencia..." (Valdés:6). Arguedas, por su lado, señala lo mestizo latinoamericano con total claridad: "Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua"

(7) Curiosamente, dentro de la cosmovisión indígena, encontramos, en el caso andino, la idea de que la Conquista fue un "**pachacuti**", es decir una catástrofe cósmica, cuyo significado último es que el mundo se hace de nuevo.

(citado por Valdés:8). Sin duda, sólo un mestizo puede autoreferirse como un demonio feliz[8].

Otros autores han precisado que la cultura mestiza de América Latina encuentra en el barroco su más prístina faz: "Y el mestizo... comenzó a dejar su propia expresión en el barroco. El modelo se recibía y se abandonaba en multitud de detalles. La concepción general se respetaba. Pero iban siendo diferentes los modelos humanos. Las frutas nuestras, las flores del trópico, se iban tallando lentamente. Y los dioses, sus dioses, adquirían su sitio en el abigarrado barroquismo... Esa fue la primera gran protesta. Lo que creaba el mestizo era lo que obedecía a su fuego íntimo. Fue la gran rebelión espiritual. La más profunda" (Morales: 35).

Si bien el barroco define una época cultural europea, será en latinoamérica donde se desplegará, otorgando especificidad a todo el territorio. El barroco "anunciará" su "modernidad" por su carácter urbano, masivo e integrador. Para el sociólogo Carlos Cousiño, a diferencia de la Ilustración, que intentaría resolver el problema de la integración social a través del mercado, el barroco lo haría apelando "...a la capacidad de síntesis contenida en la sensibilidad y en los espacios representativos. Más que el mercado, lo que predomina en la sociedad barroca es el templo, el teatro y la corte." (1990:113). Así, los aspectos ceremoniales y rituales cobrarán un gran valor[9]; las manifestaciones artísticas serán fundamentalmente visuales, ornamentales "...el

(8) Por otro lado, como sostiene Angel Rama "...corresponderá a Arguedas descubrir la positividad del estrato social mestizo, será quien cuente con delicadeza su oscura y zigzagueante gesta histórica..." (véase el prólogo al libro **Formación de una cultura nacional Indoamericana**, de José María Arguedas).

(9) Octavio Paz en su libro **Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe**, expresa: "Una y otra vez se ha subrayado la extrema religiosidad de la época y su sensualidad no menos extrema. El contraste violento entre severidad y disolución aparece en todas las manifestaciones de la Edad Barroca y es común a todos los países y a todas las clases" (1982: 105).

barroco aspira a penetrar por los ojos no para promover la convicción racional sino para mover la representación sensible" (Op.cit.:114). Esta cultura barroca no se caracteriza por ser "culta", textual o ilustrada, sino más bien popular, oral[10].

De este modo, investir a América Latina como una cultura mestiza, barroca y ritual, es pensarla como una particularidad, en donde se amalgamaron sangres y símbolos, en una historia de complejas combinaciones que torna, muchas veces, difícil definir su rostro. Las mismas denominaciones del territorio patentizan su incerteza: América, Nuevo Mundo, Hispanoamérica, Latinoamérica, Indoamérica, siendo las tres últimas las que muestran el intento por singularizar el juego de la etnicidad múltiple, dándole dominancia a unos componentes por sobre otros: el latino, el español, el indio. Tal vez, la acuñación del término "Mestizoamérica", propuesto por Aguirre Beltrán, sea el que con mayor precisión enuncie el rasgo cultural más sobresaliente de nuestro continente.

A la luz de lo expuesto podemos decir, entonces, que es posible postular la existencia de una identidad latinoamericana peculiar emanada de una síntesis cultural mestiza. Para nuestro intento, interesa detenernos en el proceso mismo de mestizaje y escudriñar en la

(10) El barroco latinoamericano se evidencia también en su carácter ecuménico, en la integración de las pluralidades culturales dentro de un nuevo marco. Este último sentido se plasmó en el ideario de la orden Jesuística, cuyo proyecto "...se constituía sobre la base del respeto a la dignidad humana y enfrentaba el desafío de establecer un orden de convivencia entre los pueblos centrado en el respeto a todos los particularismos culturales. En este sentido representa la perfecta contracara del proyecto ecuménico ilustrado, construido a partir de una tendencia al progreso que homogenizaría a todas las culturas sobre la base del primado de la racionalidad formal... El reconocimiento del barroco como un proyecto moderno, pero no ilustrado, de reconstitución de la ecúmene, constituye un punto importante para la comprensión del tipo de formación social que se gesta en América Latina". (Cousiño: 117-118).

construcción social de las diferencias sexuales que produjo esta cultura y sus consecuencias en el plano de la identidad genérica. Para comenzar esa aventura, intersectaremos historia y antropología, literatura e imaginación como herramientas válidas para restaurar la imagen olvidada de nuestros orígenes.

2. Ser madre y ser hijo: el huacho como drama complementario de las identidades genéricas.

Mi madre, niña de mil años,
madre del mundo, huérfana de mí,
abnegada, feroz, obtusa, providente,
jilguera, perra, hormiga, jabalina,
carta de amor con faltas de lenguaje,
mi madre: pan que yo cortaba
con su propio cuchillo cada día.

(Octavio Paz, Pasado en Claro)

a. Conquista y colonia, nacimiento del huacho y la madre sola.

La conquista de América fue, en sus comienzos, una empresa de hombres solos que violenta o amorosamente gozaron del cuerpo de las mujeres indígenas y engendraron con ellas vástagos mestizos. Híbridos que, en ese momento fundacional, fueron aborrecidos: recordemos, por ejemplo, que el cronista andino Huamán Poma de Ayala habla del mestizo como el "cholo", el origen de esta palabra remite al quiltro, al cruce de un perro fino con uno corriente, es decir de un perro sin raza definida. El mestizo, era hasta ese entonces impensable para las categorías precolombinas. Pero, tam-

bién para las europeas: cuando Francisco de Aguirre fue sometido a juicio por la Inquisición, respondiendo a una de las acusaciones dijo: "...confieso haber dicho que se hace más servicio a Dios en hacer mestizos, que el pecado que en ello se hace" (Medina:85).

La unión entre el español y la mujer india terminó muy pocas veces en la institución del matrimonio. Normalmente, la madre permanecía junto a su hijo, a su huacho[11], abandonada y buscando estrategias para su sustento. El padre español se transformó así en un ausente. La progenitora, presente y singular era quien entregaba una parte del origen: el padre era plural, podía ser éste o aquel español, un padre genérico, (Morandé, 1984).

La figura popular de "La Llorona" en Centroamérica, entrega elementos para comprender las complejidades de este modelo materno-filial. "La Llorona" es una muchacha india que ha engendrado un hijo con un blanco, cuando éste la abandona, presa por el dolor, decide cometer infanticidio arrojándolo a un río: *"Mi madre me ha dicho que la sangre de los verdugos no se mezcla con la de los esclavos"* -dijo la joven al ejecutar su acto-. Cuando el niño cayó al agua, exclamó: *"¡Ay madre...ay madre...ay madre!.."* En ese momento la muchacha, conmovida, se sumergió en las aguas para tratar de salvarlo, sin embargo sus esfuerzos fueron vanos, la corriente lo arrastró y nada pudo hacer. Mientras, el lamento: ¡Ay madre, ay madre, ay madre! siguió oyéndose. *"La muchacha afligida no hallaba qué hacer y se enloqueció con el grito que no se borraba de su mente. Desde entonces anda*

(11) La palabra Huacho proviene del Quechua **Huachuy**, cometer adulterio. Designa tanto al hijo ilegítimo como al huérfano. Además, se utiliza para denominar al animal que se ha separado de su rebaño (véase Lenz).

dando gritos, por eso le encajonaron La Llorona. Su espíritu se quedó errante, dando gritos en la noche" (Palma, 1984: 6-7).

El mito de "La Llorona" narra una situación histórica común en América Latina, como fue la relación entre la indígena y el hombre español, habla de esa mujer y de sus contradicciones: ella no rechaza al blanco, mas al ser abandonada, repudia al hijo bastardo "...pero ya es demasiado tarde y el mestizo nace en medio de ese profundo desgarramiento y así es lanzado a la historia. La india es el instrumento del mestizaje y sola, levanta a sus hijos" (Op.cit.:9). La mujer sola –junto al vástago huérfano de padre y de legitimidad–, aquella que ante el grito de "¡Ay madre... ay madre..." recupera una identidad y una "humanidad", será la gran figura de nuestra memoria colectiva.

Pasados los avatares de la Conquista, establecida ya la Colonia, arriban las mujeres españolas al continente y los "hidalgos" conforman sus familias con éstas. Sin embargo, la población mestiza aumenta y funda sus relaciones de descendencia y filiación de acuerdo a nuevos patrones. Para el historiador Rolando Mellafe, la corona española "...tardó muchos años en dar un status jurídico preciso a los nuevos grupos mestizos emergentes.." y su ideal fue crear en América una familia católica occidental en donde "...los blancos se casaran con blancas, los indios con indias, y los negros con negras" (1986:221). Esto no ocurrió así y a finales del siglo XVI "...se nota ya una complicada nomenclatura de castas y de estratos sociales, además de que en muchas zonas el intento de imponer las tradiciones culturales españolas sobre el matrimonio y la familia no había tenido éxito" (Op.cit.:222).

Al parecer, la "tradición" que se había impuesto era la de una familia formada por una madre y su descendencia. El mismo Mellafe entrega esta información:

"La población femenina indígena, en general, no se opone a este tipo de uniones, porque muy frecuentemente el concubinato con españoles, mestizos blancos y de color es la única posibilidad de cambiar de status social" (Op.cit.:225) [12].

La noción de huacho que se desprende de este modelo de identidad, de ser hijo o hija ilegítimos, gravitará en nuestras sociedades -por lo menos los datos para Chile así parecen indicarlo- hasta nuestros días. El problema de la legitimidad/bastardía, atraviesa el orden social chileno transformándose en una "marca" definitoria del sujeto en la historia nacional, estigma que continúa vigente en los códigos civiles[13]. La ilegitimidad jugó un papel esencial en la formación de nuestra sociedad, y creemos que sus implicancias no sólo pueden analizarse desde un correlato sexual y cultural, sino también social: "Si bien algunos (de los ilegítimos) pudieron acceder al sector alto, y los progenitores de estratos bajos permanecer en ellos, son las **capas medias las que deben reconocer en la ilegitimidad de nacimiento parte importante de su origen**" (Muñoz: 47, subrayado nuestro). Este sello de ilegitimidad -la impronta del huacho- alude a la peculiar constitución de la familia en nuestro territorio y "...al rol jugado por las relaciones extraconyugales en la ge-

(12) De allí podría desprenderse el hecho común de que "La "decencia sexual" es un valor supremo de la mujer de las clases altas, mientras que en las clases bajas, la relación sexual es el mecanismo de alcanzar mejor posición económica y social" (Palma: 1984).

(13) El Código Civil actual conserva el concepto de hijo ilegítimo, reconociéndose el "simplemente ilegítimo" y el "natural". El primero es aquel que no es reconocido legalmente, y el segundo, aquel reconocido por la madre, el padre o por ambos, pero que ha nacido fuera de un matrimonio. La condición de hijo natural presupone una desventaja, en relación a la herencia, frente a los vástagos nacidos del matrimonio de uno de sus progenitores. Por otro lado, estos hijos aparecen legalmente como "sin abuelos", no pudiendo por tanto, heredar de éstos.

neración de una enorme masa de bastardos" (Mellafe, 1988: 151)[14].

Podemos percibir que las "instituciones" que propiciaron la extensión de la ilegitimidad fueron las del **amancebamiento** y las de la **barraganía**. La primera apunta a la costumbre que "...resultaba del acuerdo tácito de una pareja de vivir juntos, sin legalizar su unión ante la Iglesia..." (Pinto:87). Práctica que al parecer fue muy habitual y que algunos historiadores explican por razones ligadas a la estratificación social colonial, a la composición demográfica (mayor número de mujeres que de hombres) y a las trabas legales existentes: "Otra causa de esto es la alta contribución que cobra el clero por la ceremonia religiosa de las bodas... La consecuencia es que la mayoría del pueblo hace vida marital sin pasar por el matrimonio y cambia de esposa a gusto... la inmoralidad a llegado hasta tal punto que en los campos es moneda corriente y no provoca crítica alguna" (Bladh, citado por Mellafe, 1988:154).

La barraganía[15], por su lado, describe la situación acaecida en el momento en que se instala la familia legítima del conquistador con sus pares europeas o con mujeres mestizas, instaurándose por fin el "ideal" de la familia "cristiano-occidental". Sin embargo, simultáneo a este movimiento de canonización de las relaciones hombre-mujer y de legalización de su descendencia, se mantiene la institución del concubinato al interior, muchas veces, del mismo espacio familiar ya sacralizado por el matrimonio: "Todo varón español en ejercicio de su varonía tenía, además de su mujer, una

(14) Este reguero de hijos de uniones libres o fruto de relaciones fugaces dejó a un gran número de niños en la horfandad total de madre y padre. Para acogerlos se creó una Casa de Expósitos, en el siglo XVIII, que cuidaba y criaba a los hijos abandonados (Cf. Mellafe, 1988).

(15) Este término proviene de barragana y designa a la concubina que vivía en la casa del que estaba amancebado con ella. También alude a la mujer legítima, aunque de condición desigual y sin el goce de los derechos civiles.

o varias concubinas indias o mestizas de modesta condición. Los hijos que le nacían de estas uniones consentidas por la costumbre, se agregaban a veces a la familia, aunque en rango inferior; con más frecuencia quedaban como administradores o empleados de confianza. Formaban una especie de subfamilia, a la cual se atendía en esfera más modesta que la legítima" (Encina, Tomo 3:175).

De este modo, podemos apreciar que la familia colonial, en el caso de Chile, podría semejarse a una poligámica. Este fenómeno se justificaría, según el historiador antes citado, por la desproporción de sexos que se aprecia en la época y también por el hecho de que la mujer indígena provenía de una sociedad en donde la poligamia era una costumbre vigente. Por otra parte -y nótese el cáracter de la interpretación dada por el autor- favorecería la barraganía el que "...la hembra aborigen, empujada cada vez con más violencia por el obscuro instinto de la especie, a buscar al macho de la raza superior, acabó por rehuir al indio hasta dentro del matrimonio" (Encina, Tomo 4: 162). Empero, no es difícil colegir que no se trató de una poligamia propiamente tal: en ese tipo de familias todos los hijos son reconocidos y las mujeres aunque tienen status diferenciales, no están en posición de concubinas. Pensamos que ese "rechazo" de la mujer india a su congénere, por la seducción del "macho superior", no es más que la expresión del "deseo" narcisista de un relato -el del historiador- que impone una visión sobre lo que fue la penetración del "otro" en el cuerpo social indígena[16].

La barraganía es, a nuestro modo de ver, otra vertiente del universo mestizo y de su modo de habitar

(16) En este sentido, es interesante señalar que, precisamente, en el mundo indígena reconformado en los pueblos de indios, los matrimonios y su descendencia no presentaron el problema de la ilegitimidad, y su estabilidad era mayor que las familias de mestizos y españoles (Cf. Mellafe, 1988 y Muñoz, 1990).

el mundo. En este caso, la manifestación más clara de la brecha entre el discurso y las prácticas, entre el anhelo del "blanqueamiento" y la realidad del mestizaje. El amancebamiento y la barraganía, dan cuenta de una conformación peculiar de los vínculos entre los sexos que propició la gestación de un horizonte de mestizos, presos en la tensión de una sociedad inédita, que utilizó por un lado, las categorías discursivas europeas de definición social, pero por otro lado, vivió y practicó un nuevo orden de relaciones. La barraganía es la manifestación más palpable de esta tensión y de su resolución: demuestra la factibilidad de asumir un rostro blanco (la constitución de una familia legítima) y de uno no-blanco (la poligamia, el amancebamiento, la madre soltera, el huacho). Creemos que esta experiencia ha quedado como huella en nuestro ser mestizo, favoreciendo, por ejemplo, valores como el "culto a la apariencia". Este rasgo pervive y se actualiza en nuestro territorio, tal vez con otros ademanes que los históricos, pero con visages que evocan el "ladinismo" de hacer aparecer la realidad como algo que no es[17]. Por ello, el simulacro será una de las actitudes evidentes de la constitución mestiza, la puesta en escena de su singularidad.

Por otra parte, como puede desprenderse de los estudios de Salazar (1990) y Pinto (1988) la economía rural y minera del Chile colonial propició la reproducción del huacharaje[18] -como lo trata el primero- y también del lacho -como lo descubre el segundo-. El la-

(17) Es bastante común, en familias de clase media o alta, que hijos nacidos de relaciones prematrimoniales, sobre todo de hijas menores, aparezcan como vástagos de los abuelos. De este modo se cuida el "honor" de la familia y se evita la trasgresión moral que significaría el aborto. Esta situación que, en sectores campesinos, indígenas y populares en general, es asumida abiertamente (distinguiéndose entre padres biológicos y padres sociales), aparece disfrazada en esos otros estamentos.

(18) Se refiere al conjunto de hijos ilegítimos (ver Lenz).

cho[19] de las zonas mineras del Norte Chico, agrega otro matiz a la familia de una madre y sus hijos: el lacho es el huacho que, desplazado de su espacio natal, "ampara" a la mujer, no a una, a muchas conforme a su deambular. "Según un documento de 1756 (al "lachismo") se le podría definir como un seudocontrato entre un hombre y una mujer, mediante el cual el varón presta protección a la hembra, a cambio de vivir ocioso y mantenido por su protegida. Sin embargo, tal definición... se apoya más bien en el carácter peyorativo que dieron las autoridades a esta práctica, porque, en otros documentos, en que aparece el término, se usa no para referirse a ociosos y mal entretenidos, sino a trabajadores comunes y corrientes..." (Pinto:87). Pareciera ser que la noción de "lacho" está ligada a la prostitución que se produjo en los enclaves mineros. No obstante, el mismo historiador relativiza el fenómeno al constatar que muchas de las mujeres que fueron calificadas como "escandalosas", por vivir con "lachos", eran casadas, por lo que "...la familia en esta región estaba muy expuesta a las presiones del medio, dando paso a formas de supervivencia bastante particulares, más propias de las circunstancias que de las normas que trataban de imponer las autoridades civiles y religiosas" (Op.cit.:88)[20].

Las "circunstancias," a las que alude Jorge Pinto,

(19) La palabra lacho alude al galán popular. El verbo lachar designa enamorar, hacer el amor. Según Lenz la etimología sería mapuche y provendría de la palabra lazo mapuchizada.

(20) La tradición oral del norte guarda memoria de esta situación, contando los avatares de esas relaciones desde la perspectiva de la mujer. La leyenda de la "**Añañuca**" es un buen ejemplo. Hasta antes de la Independencia se decía que la **Añañuca** era una flor joven de carne y hueso. Un día llegó al lugar un joven minero que buscaba derroteros. Quedó hechizado por la belleza de la niña morena y se quedó en el poblado. Una noche soñó con un duende que le indicó el sitio preciso en donde se encontraba la veta perdida. El joven minero se fue. La niña quedó esperando el regreso de su amor, pero este no volvió más. La muchacha murió de pena y fue enterrada un día de aguacero. Al otro día alumbró el sol y el valle se cubrió de flores rojas. Así nació la **Añañuca** (Cf. Plath: 55).

creemos son aquellas que el huacho mestizo lleva como signo de su constitución: el abandono, lo errático del padre que emula el hijo. El pater, en tanto categoría existente, pero vacía de presencia en la familia, se desplaza al lacho que substituye al que no está, siendo él mismo ausente de otro espacio donde una mujer engendró con él hijos que seguirán su viaje, una mujer que permanecerá sola, tal vez esperando que otro (lacho) ocupe el lugar de aquel que partió.

El modelo de una familia centrada en la madre, abarcó durante la colonia a todas las clases sociales; encomenderos y soldados, indios de servicio y mestizos se trasladaron permanentemente de espacios. La prolongada Guerra de Arauco y la economía minera y agrícola, favorecieron una constante migración de los hombres. Las mujeres permanecían por meses, e incluso años, solas, a cargo de estancias y familias, socializando a los hijos junto a sirvientas y parentelas femeninas. Cada madre, mestiza, india y española dirigió el hogar y bordó laboriosamente un **ethos** en donde su imagen se extendió poderosa.

Nos interesa remarcar entonces, que la cultura mestiza latinoamericana posibilitó, por así decirlo, un modelo familiar en donde las identidades genéricas ya no correspondían ni a la estructura indígena ni a la europea, prevaleciendo el núcleo de una madre y sus hijos. Este hecho interroga a las formas en que se produjeron las identificaciones primarias. ¿Cómo fundaba su identidad masculina un huacho cuyo padre era un ausente? ¿Cómo se constituía la identidad de la mestiza huacha frente a una madre presente y único eje de la vida familiar? Creemos que la respuesta se anida para la mujer en la constitución inequívoca de su identidad como madre (espejo de la propia, de la abuela y de toda la parentela femenina) y para el hombre en ser indefectiblemente un hijo, no un varón, sino el hijo de

una madre (Morandé, 1984). La figura del padre tránsfuga, es también la imagen del poder, un dominio lejano y masculino que reside en los espacios fuera del hogar (dentro de éste el poder lo detenta la madre). El afecto que prodiga la progenitora es el único referente amoroso, la silueta de esa mujer encinta ilumina las sombras que ha dejado el virtual padre de los mestizos.

b. La República, el tiempo del huacho y de la madre replegados en los bordes sociales y en el imaginario mestizo.

Si en el período colonial, la barraganía y las familias constituidas por una madre y sus hijos fueron un modelo familiar común, la época de la República viene a transformar, al menos en el discurso y en las "restricciones" sociales, esas fórmulas. Para los independentistas se trataba de acceder, por fin, al sitial de la civilización. La entronización de uniones ilegítimas, el concubinato y la madre soltera, eran vistos como productos de una sociedad que no había logrado el estadio del progreso, una sociedad en donde el peso de la tradición indígena pervivía en los mestizos y dificultaba el acceso a esa añorada civilización. La sexualidad debió así ser constreñida y por tanto, la "libertad" de las mujeres -en cuanto a su cuerpo- sancionada.

Pensamos que el proceso que ocurre, en el siglo XIX chileno, es uno en donde las capas altas de la sociedad se ciñen discursivamente al modelo familiar cristiano-occidental, monógamo y fundado por la ley del padre, y las capas medias y populares persisten reproduciendo una familia centrada en la madre y con un padre ausente. Es interesante notar, que ya en los albores del siglo XX y muchas décadas después, aunque las clases dominantes asistían a este proceso de "blanqueamiento", subterráneamente proseguían en ellas las

uniones ilegítimas y la siembra de huacharaje. La institución de la empleada doméstica en la ciudad, de la china (india) que sustituía a la madre en la crianza de los hijos- y la estructura hacendal en el campo, dan cuenta de la presencia de estas relaciones.

La china, la mestiza, la pobre, continuó siendo ese "obscuro objeto del deseo" de los hombres; era ella quien "iniciaba" a los hijos de la familia en la vida sexual; pero también era la suplantadora de la madre, en su calidad de "nana"(niñera). China-madre y china-sexo se conjuntaron para reproducir la alegoría madre/hijo de las constituciones genéricas en nuestro país[21]. En el mundo inquilino, la imagen del hacendado como el "perverso trascendental" (Morandé 1980), es decir como el fundador del orden, lo hacía poseer el derecho de procrear huachos en las hijas, hermanas y mujeres de los campesinos adscritos a su tierra. Así, numerosos vástagos huérfanos poblaron el campo con una identidad confusa.

Por otra parte, podemos constatar que la ilegitimidad y el abandono de niños fueron también prácticas comunes en la época republicana. Las casas de huérfanos, los hospicios, se extendieron a lo largo del territorio, tal vez como expresión del concepto privado y paternalista de la beneficencia social (Mellafe, 1988), pero también como soportes de una ética que condenaba el infanticidio y el aborto, "amortiguándolos" a tra-

(21) El uso de la palabra "china" adquiere en nuestro lenguaje una complicada aplicación: "...quienes la utilizaban como insulto para subordinados sociales, ellos mismos, la utilizaban como epíteto de cariño para llamar a sus amadas... En el uso social chileno, la palabra se movía entre el extremo "china de mierda", en el lado malo, y el extremo "mi chinita" en el otro. La distinción, entonces, entre un "nosotros" formado por blancos puros y un "ellos" que son indios, no corresponde al uso real del lenguaje por parte nuestra. Los hablantes que usaban "china", podían fluctuar entre la posición de blanco (cuando insultaban a su servidumbre) y la de indios (cuando se acogían a una asombrosa intimidad erótica con sus amadas)" (Guzmán, 1990: 90-91).

vés de esas instituciones. A su vez, las casas de expósitos paliaban, en parte, la mortalidad de los niños de las familias pobres, dándoles una posibilidad de sobrevivencia[22].

Pensamos que será en este período en donde con mayor vigor se exprese el "culto a la apariencia" que ya hemos descrito para el Chile colonial. Todo simulará estar dentro de un orden "civilizado", reprimiéndose una serie de fiestas y prácticas populares que permitían el libre discurso de una sexualidad y de una ritualidad (Max Salinas, 1985). Las costumbres coloniales -concubinato, amancebamiento, etc.- fueron duramente condenadas, no obstante continuar desarrollándose en la vida cotidiana de todos los segmentos sociales, pero apareciendo imputadas fuertemente a los sectores populares y campesinos.

b.1. La mirada desde el huacho.

El historiador Gabriel Salazar, en su sugerente texto "Ser niño huacho en la historia de Chile" (1990), asume la voz de los hijos sin padre -curiosamente es un trabajo histórico escrito en la primera persona del plural- conformando, como lo expresa, una historia desde los bordes, que ilustra magníficamente el "drama" del padre ausente, de su hijo huacho y de la madre sola, de la constitución de modelos de identidad genérica en los albores del Chile independiente y contemporáneo.

Para este autor, en el siglo XIX chileno, ser hijo

(22) Salinas y Delgado dicen: "... el abandono vino a reemplazar otras formas de eliminación de hijos, tales como el infanticidio, muy común hasta fines del siglo XIX, o la muerte por hambre o inanición. Frecuentes testimonios de la prensa y de la crónica de la época hacen referencia al hallazgo de cadáveres de recién nacidos en calles y caminos. A ellos aludía Santiago Lindsay, en 1858, definiéndolos como "crímenes inhumanos que se han hecho comunes" " (47).

de un peón-gañán implicaba "...hacerse la idea de que papá no era sino un accidente -o una cadena de incidentes- en la vida de su prole. Los hombres como Mateo -el gañán- no formaban familia. Se sentían compelidos, más bien, a "andar la tierra". Entonces, el padre se transformaba en un ser "...legendario pero inútil..el anti-héroe de lo que era deseable en la sociedad" (Op.cit.:58). "¡Pobre papá, daba lástima. A veces, como merodeando, aparecía en el rancho de mamá. Como un proscrito culpable, o como padre irresponsable que era. Una leyenda penosa". Pero, esta no era sólo la realidad del padre- gañán; el padre inquilino emerge sumiso al lado del patrón, y autoritario en su hogar: "...¿no han sentido en piel viva el escozor de cómo él deja entrar a los patrones al rancho, que vienen a divertirse con la mamá, o las tías, o las hermanas de uno?" (Op.cit.:59). El inquilino no podía oponerse a este "derecho" del patrón por estar en su propiedad, por ello, "...papá inquilino era un hombre ostentosamente sometido, en presencia y ojos de sus muchos hijos" (Op.cit.:60).

Salazar plantea que estos padres, el gañán ausente y el inquilino, impulsaban a su vástagos a dejar el núcleo familiar, pues éste era un proyecto fracasado, y así los hijos pasaban a ser "huachos, por opción de dignidad". Algo muy similar ocurriría con el padre pequeño propietario, quien, la mayoría de las veces presionado por sus deudas debía abandonar a su prole. Entonces, la imagen paterna del siglo XIX y comienzos del XX, es la de alguien "...que perdió su batalla. Nada que pudiera retener a los hijos al lado de ellos. Que abriese un camino ancho y firme para que, tras su ejemplo, se desarrollaran los muchos hijos que echaba al mundo. Nos repelía y lo repelíamos... el hecho real es que resultamos huachos. Niños y muchachos que estaban demás sobre el camino"(Op.cit.:62).

La figura de la mater, sin embargo, permanece: "...en su fracaso, los hombres escapaban de sus hijos, mamá en cambio no podía escapar de nosotros" (Op.cit.:63). Mas, la silueta de la madre es ambivalente. La pobreza la obligaba a repartir a alguno de sus muchos hijos, a abandonarlos en una casa de expósitos, o a recurrir al "amancebamiento" y a la prostitución para sostenerlos: "...mamá era una de las mujeres llamadas abandonadas, pero era joven. Vivía sola y atraía hombres como moscas" (Op.cit.:65). A pesar de ello, la madre presente surge como la cobijadora de la familia de huachos: como lavandera, fritanguera o fondista, obtenía ingresos para mantener el hogar.

Cuando esta madre se convierte en asalariada, y se hace por ejemplo, costurera u obrera, es vista como cambiando su "...independencia escandalosa, por una decencia enfermiza. Cuando mamá creyó dignificarse fue justo cuando nos recluyó en una especie de cárcel...y fue justo allí cuando reapareció papá, viniendo derrotado no sé de dónde, dispuesto esta vez a vivir con su familia "proletaria". Salazar sitúa este proceso a principios del siglo XX. Pero, la familia proletaria tampoco se realizó bajo la estructura canónica de la cultura cristiana occidental: el alcoholismo paterno, la prostitución de las hermanas, compelía nuevamente a los hijos a abandonar el hogar. "Había que comprenderlo, la vida para nosotros...consistía en buscarnos entre nosotros mismos, puertas afuera. En armar relaciones entre huachos y para huachos"(Op.cit.:66). Finalmente, el autor planteará que esta unión conformará la piedra más firme de la identidad popular y que "La camaradería de los huachos constituyó, el origen histórico del machismo popular" (Op.cit.:67).

La lectura de esta mirada desde el huacho posee varios matices. Uno de ellos es que trae a escena la experiencia colectiva de la ilegitimidad, como hecho

fundante de una cosmovisión que otorga a los sujetos una especificidad social. Se trata de vivencias recopiladas en el siglo pasado y a comienzos del presente, narrados desde la óptica del huacho-hijo. El otro pliegue del texto -develador de esa visión- es el silencio sobre la huacha. Sólo en tanto madre, de los vástagos abandonados por el padre, es posible reconocer lo femenino. El hablante-historiador, a pesar de él mismo, al nombrar a esa madre formula el reclamo inconsciente del huacho: ella es una prostituta, una "escandalosa", y además vive su maternidad como un estorbo (Cf. las páginas 62-66). Por otro lado, esta no presencia de la hija-huacha delata la internalización de la díada madre/hijo como categorías asignadas a los géneros dentro de la cultura mestiza. El destino de la hermana del huacho será la servidumbre, suerte que también su progenitora podrá tener, y no podemos olvidar que la servidumbre entrañaba en esa época ser objeto sexual del patrón. Así, madre y hermana compartirán un mismo espacio en la psiquis del hijo: lo femenino como fuerza genésica, arrasadora, cuerpo que siendo seductor (abrasador) está asociado a lo reproductivo más que a lo afectivo, e irrevocablemente anclado en la función maternal.

Quizás la conminación a esa maternidad -a la que se le exige, de algún modo, más sacralidad- y el reproche contra el padre ausente constituyan, como lo cree Salazar, la matriz del machismo nacional. El bastardo buscará su legitimidad en lo heroico -la cofradía de los huachos que luego se troca en bandidaje, en protesta social o en violencia contra lo femenino-, pugnando por superar su estadio de hijo, asumiéndose como "macho". Pero, ese huacho seguirá nombrando en los dobleces de su imaginario el vacío del pater y la presencia de la madre (aunque impugnada) en su relación con las mujeres. El hijo huacho que narra el relato de Salazar aparece, desgarradoramente, enunciando la tra-

ma de la constitución de las identidades de género en nuestro país.

b.2. La voz de la madre.

Si Salazar nos entrega una imagen histórica desde el punto de vista del hijo, Jorge Guzmán (1984), aporta el enfoque desde la madre, el otro polo de nuestra construcción social de las diferencias genéricas. Su trabajo es un análisis literario sobre la poesía mistraliana que nos acerca a la cosmovisión latinoamericana, pues la literatura es voz particular que se "arma" en el lenguaje colectivo.

Guzmán descubre en la escritura de la Mistral el "drama simbólico" entre el hombre y la mujer y específicamente la tragedia textual de una feminidad chilena. El argumento de este "infortunio" se inicia con la imagen de una mujer locamente enamorada que es abandonada: su amado muere. La muerte situará a este hombre, como sujeto, en el ámbito de lo puro. Desde ahí, el amado se transfigura en niño, vástago engendrado sólo por la madre, en una operación de fecundidad virginal. El deseo de procrear en la *yo mistraliana* está disociado de la eroticidad: el cuerpo de la mujer no está preparado para recibir a un hombre, sino a un niño.

Para Guzmán, en los textos de la Mistral la maternidad anega el mundo y las cosas creadas, la madre asume también las características del padre, porque ella es todo. La madre está asociada a la imagen de la tierra, la mujer es una mutación de la tierra. Como contraparte, también el imaginario de la poetiza muestra la otra faz de la maternidad: el de la Vírgen demoníaca: "bendito mi vientre en que mi raza muere". Una raza que muere toda vez que la mujer se niega a parir, gesto de inversión de la imagen salvífica de María (y de la

mater latinoamericana), pero a la vez estrategia que coloca a la mujer en un sitial sacro. Su sacrificio, es decir la negación de su ser femenino (ser madre), la lleva a transformar su cuerpo en la tierra. La propuesta de la maternidad como origen del cosmos y la rebeldía ante ella, retornan a la mujer a una trascendencia inevitable.

"Todo pues, tal como en el resto de la cultura occidental -dice Guzmán-, sale de un elemento masculino, pero lo que aquí consterna es que la masculinidad básica de estos poemas está muerta desde el principio, por acción de una mujer y porque la afectaba el mal, y que ha sido esa misma mujer...la que ha restituido el sentido a la realidad y también a sus objetos, en un acto de creación propiamente divino" (1984:45).

Desde el núcleo primario del amado infiel (del que abandona, del muerto, del ausente) la Mistral bordará una imagen del mundo compuesta de la díada madre/hijo. Una madre divinizada, que es la eternidad, que es el paraíso, con la cual la hija (espejo de su madre) establece una relación mística. Incluso el espacio de la identidad colectiva, la Patria, es "...más precisamente una Matria, no el lugar donde reina el Padre, sino el territorio de la Madre" (Op.cit.:56).

El drama para el hijo hombre, entonces, es que en este modelo materno-filial "...el centro de la realidad es una figura femenina por relación a la cual cabe sólo ser niño" (Op.cit.:57). Así, el autor sostendrá que esta hiperbolización de lo materno es un elemento propio hispanoamericano cuya vertiente cursi ha originado la imagen tanguera de la "viejita", y en la otra una madre enorme, misteriosa, amante y terrible.

El corolario de la "tragedia" es la ausencia del pater, en él no hay fundación de orden ni de sentido y su ausencia, es además moralmente repulsiva: "El padre es siempre un espejismo, como el agua en los desiertos. O más precisamente, es siempre el lugar vacío

que la lengua española produce al mencionarlo en nuestra realidad mestiza y que origina un fantasma referencial, expuesto y asumido en estos poemas" (Op.cit.:67). Finalmente, Guzmán señala que el padre ausente, ha sido sustituido, en nuestra cultura, por el Macho, por el Chingón, por el Rico, por el Dictador: "...todas figuras masculinas incapaces de darle un sentido que vaya más allá de la náusea a una realidad que al castrar a sus hombres, robándoles su destino, su identidad, su autorespeto, su creatividad, condena a la feminidad al heroísmo poético" (Op.cit.:77).

De este modo, a través de un análisis literario encontramos la revelación de la mater en todas sus complejidades, definiendo el modelo de relaciones femenino/masculino que se afinca en la cultura mestiza. La poesía de Gabriela Mistral sutura lo que en la realidad aparece disperso o no asumido, y que es develado por la escritora, como una suerte de yo colectivo, que habla por todos aquellos que lo vivencian como sujetos moradores de un **ethos**.

A modo de corolario.

El recorrido histórico, antropológico y literario que hemos hecho nos aproxima a la manera peculiar en que los mestizos han elaborado una posición en el mundo. Básicamente hemos intentado conocer los contenidos genéricos que produjo el proceso de mestizaje. Las circunstancias experimentadas por nuestros pueblos condujeron a una gama de situaciones que se sintetizan en la formación de una identidad en donde el abandono, la ilegitimidad y la presencia de lo maternal femenino componen una trama de hondas huellas en el imaginario social. Los perfiles de la mujer sola; del hijo procreado en la fugacidad de las relaciones entre indígenas o mestizas con hombres europeos; del niño

huacho arrojado a una estructura que privilegia la filiación legítima de la descendencia; de la madre como fuente del origen social, surgen como ademanes reiterados en el devenir del territorio.

La experiencia del abandono ha sido el tópico insistente de la constitución genérica mestiza: la mujer solitaria (por fuga o muerte de su pareja), los hijos desvalidos por la ausencia del padre o por ambos progenitores. En suma, la repetición de una renuncia que se ancla en el afecto. La gestación de una dominancia de la mujer en la estabilidad de la vida cotidiana, la asunción de lo femenino como Madre, ha otorgado a esta imagen una fuerza asombrosa que se debate tanto en lo positivo como en lo negativo, y que muchas veces adquiere ribetes fantásticos. Así lo atestiguan los numerosos mitos que pueblan nuestros campos y que se refieren a la Viuda Negra, a la Calchona, a la Lola, especies de reversos de las madres que asolan a los hombres conduciéndolos a la muerte. Las viudas, esas mujeres solas, y en duelo permanente, son el relato que la tradición popular ha transmitido para nombrar el poder -y la normativa que de él emerge- de la madre sobre los hombres, fundamentalmente contra aquellos que cometen "faltas" (borracheras, "remoliendas", ambición, etc.)[23].

Así, un desequilibrio ronda a los sujetos mestizos ("mi madre: pan que yo cortaba con su propio cuchillo cada día", como dice Octavio Paz). La superación de las categorías de madre/hijo, la asunción del problema de la ilegitimidad y su consecuencia en el simulacro, las máscaras o el culto a la apariencia, plantean una serie de interrogantes que suponen una nueva mirada hacia nuestra cultura. Estamos ciertas que un análisis pro-

(23) La "Cegua" en Centroamérica es otra variante del tema de las viudas chilenas (Cf. Palma, 1984).

fundo, de los materiales transmitidos por nuestra memoria histórica, podrán abrir un gran campo de cuestiones que responderían a la tensión entre los géneros que hemos descubierto en este somero recorrido, y también iluminar los destellos mestizos de una identidad que hoy semeja una fractura, pero que no es más que la constatación de una síntesis cultural emboscada por su negación.

La Virgen Madre: emblema de un destino.

¿Quién será la Mujer que a tantos inspiró poemas bellos de amor?
Le rinden honor, la música y la luz, el mármol, la palabra y el color.
¿Quién será la Mujer, que el rey y el labrador invocan en su dolor?
El sabio, el ignorante, el pobre y el señor, el santo al igual que el pecador.

(Cantos en Quiche y Castellano, María, es esa Mujer).

1. El culto mariano como expresión del sincretismo religioso.

La cosmovisión precolombina bordó un panteón poblado de divinidades masculinas y femeninas, en un complejo entramado de mitos y ritos en donde las categorías de género ocuparon un espacio de equilibrio o de oposiciones complementarias[24]. El sacrificio, fue la forma ritual común a numerosos grupos indígenas que enunció, cíclicamente, la relación de los humanos con los dioses. La cosmovisión europea, por su lado, portaba una imaginería en donde estuvo presente la figura apical de un Dios masculino y la de una Virgen Madre, que hizo posible la redención humana a través de su hijo, el Salvador, quien realizó un sacrificio único (de una vez y para siempre) y para todos los humanos.

La Conquista y la colonización, pusieron en contacto ambas formas de mirar lo trascendente. El resultado fue un sincretismo en donde la fusión de símbolos y ritos dibuja el **ethos** mestizo y propone una nueva cosmovisión. En este proceso de conjunción es posible percibir que, en muchos casos, los dioses masculinos fueron desplazados de su lugar dominante y que sobre ellos se posó la figura de una diosa poderosa, representada por la Virgen-Madre y vinculada a las divinidades femeninas precolombinas, así como a diversos aspectos de su mitología. Es el caso de Guadalupe, en Méxi-

(24) Estudios más profundos sobre la mitología y religiosidad precolombinas podrían cambiar este sentido "equilibrado" de las divinidades. Por ejemplo, María Rostorowsky entrega datos para el mundo andino, en donde se observa el papel preponderante y autónomo de las diosas, como parecen indicarlo los mitos de Raiguana, Wakon y Vichama. Dice la autora: "En el mito de Raiguana ni siquiera hay mención del padre, parece como si en un momento dado del tiempo mítico de los Andes la influencia femenina tuvo tal predominio que opacó al elemento masculino y este último no llegó a ejercer un papel importante, fuera de ser un violador o un lejano progenitor" (1983: 77). Esto podría constituir un factor que explique el proceso de "eclipsamiento" de los dioses masculinos indígenas y europeos por la imagen de la Virgen Madre.

co; Copacabana, en Bolivia; La Tirana y la Virgen de Andacollo, en Chile, entre otros. El teólogo Max Salinas expresa así esta relación: "El ancestro medieval que entendía a María en una concepción vitalista y festiva, de transgresión sagrada...va a fecundar la religión popular hispanoamericana, sobre todo en el momento en que dicha imagen se asocia al mundo de las diosas americanas, asociación que inevitablemente se estrella con el horizonte patriarcal de la cristiandad colonial..." (1985:235).

El proceso de sincretismo religioso, de diálogo cultural, relata las diversas traslaciones de las imaginerías indígenas y españolas, y el juego de sustituciones que tiene como corolario la usurpación, por parte de una divinidad femenina, del panteón indio y del europeo. Un ejemplo de esos deslizamientos es la Virgen de Copacabana, en Bolivia. La devoción mariana de Copacabana se "instala" en el cerro de Potosí. En la cosmovisión andina, los cerros estaban tutelados -y aún lo siguen en muchos lugares- por los **apus** o **achachillas**, divinidades masculinas y locales. Lentamente la figura de María comienza a vincularse con el cerro de Potosí, identificándosela con la **Pachamama**. La **Pachamama**, por su lado, es una divinidad femenina y universal, es la tierra, es la fertilidad. De este modo la antigua diferencia entre **apus** (masculinos) y **pachamama** (femenina) se sutura en la imagen sincrética de la Virgen de Copacabana. Para Gisbert: "Esta antigua diferencia no parece mantenerse en el proceso de aculturación al cristianismo ya que hay una progresiva sintetización, lo que implica eliminar los dioses dispersos y menores en beneficio de una sola divinidad" (1977:21). La historia de estas mudanzas es de data aún más antigua, pues Copacabana era un culto aimara asociado a una mujer sirena- diosa de los peces, de las aguas y de la sensualidad- el que es encabalgado por la

simbólica inca del cerro (**apu**). La confrontación de la mitología indígena con la cristiana, permitió amalgamar y estructurar un nuevo signo, dio espacio a unos y a otros para recrear en un complejo haz de sustituciones[25] un culto inédito: el de la Virgen de Copacabana.

Lo sugerente, desde nuestro punto de vista, es que las formas que asume este sincretismo develarán múltiples sentidos que hablarán del **ethos**, de la manera en que éste se exterioriza y va tallando la experiencia compartida de la Conquista, del ser mestizo y de las hondas huellas que esa vivencia ha ido transmitiendo hasta nuestros días.

La creación de imágenes, símbolos y la rearticulación de mitos vinculados con la trascendencia, restituyen un pensamiento que intenta responder a las preguntas del ¿quién somos?, ¿de dónde venimos? En definitiva, a interrogantes sobre nuestro origen y nuestra identidad. Vemos, precisamente, en la simbólica y culto mariano de América Latina una de las señales más profundas de esas inquisiciones, de su solución, y a la vez, la forma más nítida en que podemos asir la complejidad de una cultura gestada a partir de dos matrices. Desde nuestro objeto, podemos también colegir, a partir de este culto, los paradigmas de la constitución de las identidades de género, los signos que éstas portarán, y su imbricación indisoluble en la cultura mestiza.

(25) Por ejemplo, para los cristianos María triunfa simbólicamente en Copacabana al "aplastar" al demonio de la idolatría y la sensualidad presente en la diosa sirena.

2. La Madre y el Hijo: La propuesta de Guadalupe.[26]

Sintéticamente, la leyenda de Guadalupe -"noble indita del Tepeyac"- relata la aparición de la Virgen al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, en México, pidiéndole que visite a las jerarquías eclesiásticas para que se levante en aquel lugar un templo en su memoria. La Virgen habló a Juan Diego en idioma indígena[27]:

"Hijo mío, Juan Diego, a quien amo tiernamente como pequeñito y delicado....Sábete, hijo mío, muy querido, que soy yo la siempre Virgen María, Madre del verdadero Dios, Autor de la Vida, Creador de todo y Señor del cielo y de la tierra...y es mi deseo que se me labre un templo en este sitio donde, como Madre piadosa tuya y de tus semejantes, mostraré mi clemencia amorosa y la compasión que tengo de los naturales y de aquellos que me aman y buscan..." (Vargas: 167). Juan Diego se postró ante la imagen de Guadalupe y contestó: *"Ya voy nobilísima Señora y dueña mía a poner por obra tu mandato, como humilde siervo tuyo: quédate en buena hora"* (Op.cit.:168).

Al regresar del palacio del Obispo de México, Juan Diego entrega el siguiente mensaje a la Virgen: *"Niña mía, muy querida mi Reina y Altísima Señora, hice lo que me mandaste; y aunque no tuve luego en-*

(26) El análisis que realizamos sólo pretende dar cuenta de una posible trama que el símbolo de Guadalupe teje en relación a las categorías de género. La polisemia de Guadalupe ha sido abordada por diversos especialistas, entre los cuales están los notables trabajos del sacerdote Clodomiro Siller (**Para Comprender el Mensaje de María de Guadalupe**) y el del historiador francés Jacques Lafaye (**Quetzacóatl y Guadalupe**).

(27) El mito de Guadalupe nace de un texto escrito en lengua náhuatl, el **Nican Mopohua** "...que son las dos primeras palabras con las que empieza y que se traducen como "aquí se narra"... los más serios estudiosos aceptan que el autor del original es Don Antonio Valeriano, indio, alumno y maestro del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco..." (Siller: 12-13).

trada a ver y hablar con el Obispo, hasta después de mucho tiempo, habiéndole visto le di tu embajada...mas a lo que yo vi en él, y según las preguntas que me hizo, colegí que no me había dado crédito, porque me dijo que volviese otra vez... Presumió que el templo que pides se te labre es ficción mía o antojo mío y no voluntad tuya; y así te ruego que envíes para esto una persona noble y principal...porque ya ves, dueña mía, que soy un pobre villano, hombre humilde y plebeyo y que no es para mí este negocio que me envías; perdona, Reina mía, mi atrevimiento, si en algo he excedido a el decoro que se debe a tu grandeza..." (Op.cit.loc.cit.)

Guadalupe reiterará su petición a Juan Diego dándole a entender que él es el escogido por ella para llevar la misión a la Iglesia. El indio obedece y hace una segunda visita a la ciudad. Nuevamente tiene dificultades para que el Obispo lo atienda y cuando finalmente logra comunicarse, éste le pide muestras de que lo que dice tiene un fundamento real. Juan Diego retorna al cerro, le cuenta a la Virgen lo que ha ocurrido, y ésta le indica el día en que le entregaría la señal que satisfaría los deseos del Obispo.

Pero, Juan Diego se ve impedido de asistir el día indicado, pues su tío se ha enfermado gravemente. De madrugada va a la ciudad de México a buscar un sacerdote que le entregue la extremaunción y se encuentra con Guadalupe. *"Niña mía muy amada y Señora mía, Dios te guarde...no tomes disgusto de lo que te dijere...que está enfermo de riesgo un siervo tuyo y mi tío...voy de prisa al templo de Tlatelolco en la ciudad a llamar un sacerdote...y después de haber hecho esta diligencia volveré por este lugar a obedecer tu mandato... Perdóname, te ruego, señora mía, y ten un poco de sufrimiento...que mañana volveré sin falta"* (Op.cit.:173).

Guadalupe le respondió: *"Oye, hijo mío, lo que te digo ahora: no te moleste ni aflija cosa alguna, ni temas enfermedad ni otro accidente penoso ni dolor. ¿No estoy aquí yo que soy tu Madre? ¿No estás debajo de mi sombra y amparo? ¿No soy yo vida y dulzura? ¿No estás en mi regazo y corres por mi cuenta? ¿Tienes necesidad de otra cosa? No tengas pena ni cuidado alguno de la enfermedad de tu tío...y ten por cierto que ya está sano"* (Op.cit.loc.cit.).

Finalmente, Guadalupe le da las señas a Juan Diego: lo envía a recoger rosas en la cumbre del árido cerro del Tepeyac. Las rosas envueltas en la ropa del indio serán la muestra de la verdad de su palabra. Juan Diego llegará ante el Obispo y al abrir su manto, además de las rosas, frescas y fragantes, aparecerá la imagen de la Virgen estampada en él. Así, la "prueba" de la aparición de Guadalupe y de su petición al indio, será legitimada por el poder eclesiástico.

Esta leyenda expone los símbolos dominantes de la constitución de géneros en la cultura latinoamericana. El indio, el polo masculino del relato, será nombrado[28] en tanto hijo de una madre, amado por ésta por sus características de "pequeño y delicado" ("Hijo mío, Juan Diego, a quien amo tiernamente como pequeñito y delicado"). El hombre indio así, es hablado como niño y por lo tanto, como indefenso. Pensamos que aunque la alusión es específicamente a un sujeto indígena, bien puede extrapolarse a lo masculino, en general, dentro de la cultura mestiza. De la misma manera, Guadalupe -el polo femenino- quién también es vista como indígena, extiende su alegoría a la concepción de la mujer en las categorizaciones mestizas.

(28) El tratamiento del lenguaje que efectuamos, está restringido a la versión de Vargas, puesto que un análisis del texto en lengua náhuatl entregaría otras acepciones a los términos, como lo demuestra el estudio, ya citado, de Clodomiro Siller. Nuestra mirada se posa en la versión castellana, pues ésta es la que recibimos como hablantes mestizos.

La réplica de Juan Diego, será, al principio, asumir en el lenguaje su condición de hijo-niño, llamando a la aparición "noble señora" y "dueña mía", autocalificándose como un humilde siervo. La idea de señora, en nuestro castellano tiene variadas connotaciones: por un lado, el de una mujer mayor; el de una esposa y asimismo la de alguien que pertenece a un estrato social superior. En este caso sí es una señora "noble". Su calidad de "dueña" de Juan Diego otorga el mismo sentido. Así, lo femenino está calificado con términos que lo sitúan en una posición "superior" respecto a lo masculino. Las diferencias están dadas en cuanto a edad (mayor/menor), relación de filiación (madre/hijo) y posición social (dueña/siervo).

Sin embargo, en el segundo diálogo, Juan Diego agregará un nuevo atributo a la visión, dirá: "Niña mía, muy querida mi Reina y altísima Señora". La nominación niña mía, adquiere un enorme sentido, pues coloca la situación de superioridad de lo femenino, en igualdad de condiciones con lo masculino. Juan Diego es niño, es hijo de Guadalupe, así como ésta, es niña, es hija de Juan Diego. Pero también, "mi niña", evoca un lenguaje amoroso, es la voz de un hombre que al amar a una mujer la protege como padre. La alocución "mi Reina" también puede ser leída desde este código afectivo. Es común entre los amantes, novios o esposos latinoamericanos el llamar "mi reina" a su pareja, aunque en el contexto de la leyenda pensamos alude más a la posición apical de Guadalupe.

Cuando a esta niña mía, se le suma como apelativo el de mi Reina y Altísima Señora, la definición de lo femenino se complejiza e, hipotetizamos, produce y labra una representación ambigua -desde el punto de vista masculino- sobre la mujer. El hombre indio Juan Diego al calificar a Guadalupe establece la percepción de una imagen femenina que es igual al hombre (niña/

niño; madre/padre); pero que es diferente por cuanto es Reina (domina un territorio y por ello posee superioridad) y es una "altísima Señora". Reina y Señora no tendrán equivalentes en lo masculino.

De este modo, la silueta femenina será equívoca porque es igual y desigual, simultáneamente, a lo masculino, y ambivalente en sí misma. Creemos que esta característica va a teñir las concepciones sobre el género femenino en nuestro territorio. Lo peculiar en este lenguaje es que la categoría de lo femenino, en su desigualdad, asumirá una valoración de superioridad en relación a lo masculino, y portará en su interior una doble faz: es pequeño y alto, es poderoso y débil.

Mas, a las palabras de Juan Diego seguirán las de Guadalupe, quien borrará la ambigüedad del discurso que éste esculpe: "¿No estoy aquí yo que soy tu Madre? ¿No estás debajo de mi sombra y amparo? ¿No soy yo vida y dulzura? ¿No estás en mi regazo y corres por mi cuenta? ¿Tienes necesidad de otra cosa?". La aparición delimita los campos en que lo femenino y lo masculino encontrarán una definición. Sin ambages, Guadalupe describe cómo la maternidad, ser la Madre, es su destino genérico y ser el hijo envuelto en el regazo, es el sino masculino. Si el habla de Juan Diego otorga una multiplicidad de sentidos a lo femenino, Guadalupe propone figuras unívocas, en donde no hay lugar para dualidades ni confusiones en los términos: Yo soy tu madre y tú eres mi hijo.

La propuesta que leemos, entonces, en la leyenda de la "indita del Tepeyac" es la configuración del ser hombre y el ser mujer bajo las categorías simbólicas del ser hijo y ser madre respectivamente. La relación entre los géneros adviene así en un nexo de filiación y descendencia. No se tratará de un vínculo entre las categorías de macho y hembra; de esposo/esposa; de padre/madre, sino de vástago/progenitora.

La figura simbólica de la Virgen de Guadalupe es importante no sólo para la especificidad mexicana, desde la que emerge, sino para América Latina, pues trasciende las fronteras y se sitúa como la Patrona del continente[29]. Por ello, creemos que el análisis de su "mensaje" es válido y pertinente a nuestra realidad. Guadalupe escribió una historia que queda como huella compartida en los sustratos de nuestra cultura mestiza.

3. La Tirana: anuncio de la relación que funda el reino mestizo chileno.

En Chile, la profunda y extendida devoción a la Virgen de La Tirana, cuyo templo se levanta en el norte, en medio de la Pampa del Tamarugal, describe los avatares del marianismo en su vertiente nacional y borda los contenidos de las categorías de género en nuestro territorio.

La leyenda de La Tirana[30] narra la existencia de Huillac Ñusta, hija de Huillac Uma, sacerdote Inca. Este, huyó del ejército español, comandado por Diego de Almagro, que salió del Cuzco a conquistar y descubrir Chile. Huillac Uma se dirigió a la provincia de Charcas para apoyar la rebelión que Manco II iniciaba en el Cuzco. Su hija continuó con los españoles, pero en las cercanías de Pica se escapa junto a medio millar de indios que adhieren a su fuga.

Huillac Ñusta se refugió en la Pampa del Tamarugal y desde allí lidereó la resistencia contra los conquistadores. Tanto los españoles como los indios bauti-

(29) El 24 de agosto de 1910, el Papa Pio X, a petición de más de 70 prelados latinoamericanos, declaró a la Virgen de Guadalupe Patrona Principal de toda América Latina. En el continente hay numerosos santuarios y templos consagrados a esta Virgen: en Cuba, Guatemala, Bogotá, Colombia, en Santa Fe (Argentina), en Chile (Aiquina), etc.

(30) Utilizaremos el trabajo de Lautaro Núñez, **La Tirana,** para describir la leyenda y algunos de sus contenidos.

zados que caían en su poder eran muertos. Por su fama temible, indígenas y europeos la denominaron "la Bella Tirana del Tamarugal".

Sucedió que un día trajeron ante su presencia al prisionero Vasco de Almeida. Los ancianos y guerreros determinaron el castigo conocido: la pena capital. No obstante, Huillac Ñusta vaciló:

"Un desconocido impulso de conmiseración brotó de lo más hondo de su corazón...una mirada tan sólo del noble prisionero bastó para producir en ella tamaña metamorfosis. La juventud, el gallardo porte, el estoico desdén de la muerte que viera reunidos en el noble prisionero, fueron causas de que Huillac amase desde ese preciso instante, al hombre cuya vida colocaba el destino en sus manos de sacerdotisa y guerrera" (Núñez:19).

Sin embargo, la sentencia debía ser ejecutada en cuatro días. Durante ese tiempo, Huillac Ñusta dialoga con Vasco de Almeida, tocando el tema de sus creencias, de la religión del cautivo, de la inmortalidad del alma, de la separación entre cuerpo y alma, y también del amor:

"Y de ser cristiana y morir en el seno de tu fe -preguntole Huillac al español- ¿renacerá en la vida futura, y mi alma vivirá unida a la tuya, por un siempre jamás...?"

"Sí, tal, amada mía" -respondió Almeida.

"¿Estás seguro de ello, chunco (adorado)?"

"Me lo enseña mi religión que es fuente de toda verdad".

"Pues bien, bautízame, castellano...¡Quiero ser cristiana! ¡Quiero ser tuya en cuerpo y alma, en esta vida terrenal y en la eterna".

"Dios ha alumbrado tu entendimiento...Si hoy pagana, te idolatro, no habría cariño en el mundo igual al que te profese mañana, cristiana".

Así, Vasco de Almeida se dispone a bautizar a Huillac Ñusta, pero en el preciso momento en que le va a entregar el sacramento ambos son abatidos por las flechas de los guerreros indios. El español fallece instantáneamente y Huillac agonizante llama a sus súbditos, les habla de su muerte resignada y les pide perdón por su amor al enemigo y por su conversión:

"Me resigno a pagar con mi vida lo que consideráis mi yerro...Mas si queréis que muera tranquila la última princesa del linaje de vuestros Incas y última sacerdotisa de vuestra religión, prometedme que enterraréis mi cadáver al lado de mi esposo, y levantaréis sobre nuestra sepultura una cruz...la cruz de los cristianos" (Op. cit.:20).

La narración finaliza informando que alrededor de 1540, un sacerdote de la Real y Militar Orden de N.S. de Las Mercedes de Cautivos, encontró la cruz en la sepultura reciente y decidió erigir allí un culto a la Virgen del Carmen de La Tirana.

El relato expuesto nos habla del encuentro entre una mujer indígena y un hombre español, dos actores que se entrelazaron permanentemente durante la Conquista y colonización de Chile. La historia de La Tirana escribe la gestación del reino mestizo chileno, es una historia de amor, de pasión, de un romance imposible que tiene como resultado la muerte de los protagonistas[31].

La Tirana es la madre virtual de los mestizos chilenos, pues su afecto por Vasco de Almeida no logró

(31) Es notable cómo este tema del amor imposible, de una pasión prohibida y del "sacrificio" que entraña aparece reiteradamente en las "telenovelas", género que en nuestro país –y en general en América Latina– tiene un éxito masivo. Quizás el argumento básico de leyendas como la de La Tirana, perviva en el imaginario colectivo, haciendo que estos "dramas" amorosos encuentren un eco profundo en los receptores, al actualizar la "tragedia" fundante de nuestra identidad.

culminar en la procreación del vástago: la muerte lo impide. Pero su gesto anunciará el nacimiento de ese hijo y la repetición de los lazos carnales entre la mujer india y el hombre español.

Los rasgos simbólicos de la princesa y sacerdotisa Inca, que luego se transfigurará en la Virgen de La Tirana, dibujan lo femenino como poderoso, rebelde y transgresor y como "resguardador" de la cultura. En su calidad de "**ñusta**" (princesa) tiene dominio sobre súbditos y soldados; como sacerdotisa posee el imperio sobre lo trascendente. En cuanto depositaria de la tradición, es desafiante ante los opresores y se hace guerrera para defenderla. Es "tirana", por lo tanto déspota, soberana que controla y detenta el poder omnímodamente.

Mas también lo femenino, encarnado por ella, está anegado por el cariño, por el afecto. Estas características, primarán sobre las anteriores y puestas en relación configurarán un perfil dual. La belleza y el sentimiento residen junto al odio, la crueldad y la tiranía. Lo femenino porta valores plurivalentes. El amor es lo que permite que La Tirana transgreda su cultura y se deje penetrar por otra (o).

El personaje masculino, el español Vasco de Almeida, aparece con cualidades de nobleza, juventud, belleza y básicamente con un atributo heroico, al aceptar imperturbable su destino. La seducción que la **Ñusta** siente por Vasco residirá justamente en esa valentía; Vasco, por su parte, quedará cautivado por la hermosura de La Tirana. El amor hará que ambos sucumban, su pasión es la causa de una atracción que culmina con la muerte.

Nos parece que esta historia se instala como explicación simbólica del mestizaje chileno, semejando un mito fundacional. Las dos culturas en pugna, la indígena y la española, se amalgaman para dar rostro y

cuerpo a otra. El fallecimiento de ambas es el presagio de algo nuevo que brotará.

Los sujetos genéricos de este relato se nombran con categorías que denotan la oposición cultural: pagana/cristiano; indígena/español. Empero, estas oposiciones serán suturadas por amada mía y chunco (adorado). Ser la amada de un español y ser el chunco de una mujer indígena parecen ser las claves del infortunio, la marca conmovedora que mediará en ellas, para disolverlas en un sacrificio que hará posible la existencia del mestizo.

La "conversión" de la princesa tirana, vía el amor, no es más que la aceptación a engendrar algo distinto, ser del "otro" en lo inmanente y en lo trascendente, superar las diferencias, subsumirse en el rito (el sacramento) que otorgará una nueva entidad: "¿renacerá en la vida futura, y mi alma vivirá unida a la tuya, por un siempre jamás..." Este renacer es el anuncio de esa cultura producto del acoplamiento del "alma indígena" con el "alma española", indisolublemente anudadas. De allí provendrán los mestizos, los que poblarán y morarán el territorio como frutos de una transgresión originaria que se resuelve en una muerte (la de los progenitores india/español) que da vida.

A pesar de que La Tirana no alcanzó a ser bautizada y tampoco logró la legitimación de su "maridaje" con Vasco, ella se denomina a sí misma "esposa" del español. Esta referencia, frustrada en lo concreto, de la legalidad española, es una característica que predominará en nuestra historia. Los ideales dominantes serán los de la cristiandad y del casamiento occidental, la vivencia cotidiana será, por el contrario, la del sincretismo religioso y la del "amancebamiento".

Corolario de esta leyenda es la erección de un culto y una gran devoción a La Tirana, la Huillac Ñusta, convertida en Virgen del Carmen, Madre de los

chilenos, que encontró acogida entre indígenas y mestizos, y que dibuja la fuerza del sincretismo religioso de nuestro país[32]. Finalmente, y como dice Lautaro Núñez, La Tirana, "Al casarse con europeo simboliza el temprano mestizaje ocurrido a nivel regional y pasa a ser la **China**, el símbolo de la nueva sociedad: ni india ni española. Es el ícono de la sociedad mestiza de esta tierra, que debió inventar su propio espacio cultural y religioso...." (Op.cit.:109).

4. Guerrera y Conquistadora: el rostro blanco de la Virgen.

Si Guadalupe y La Tirana son representaciones que encarnan la mezcla de las culturas india y española -virgenes de rostro moreno- también hay advocaciones a la Virgen que la sitúan en la faz blanca, europea. Nos referimos a las vírgenes Guerreras y a las Conquistadoras. El ejemplo de la Virgen del Boldo, en Chile, nos servirá para ilustrar un relato que se expande por el resto del continente.

El origen del culto a la Virgen del Boldo se remonta al levantamiento mapuche de fines del siglo XVI que puso en jaque la empresa de la Conquista en nuestro país. En uno de los levantamientos mapuche contra Concepción (1599) los españoles estaban siendo vencidos e invocaron con fervor a la Virgen María de la Natividad para que los salvara. Sin motivo aparente, los indígenas suspendieron su ataque y huyeron, quedando en poder de los españoles muchos de ellos. Interrogados por la causa de su retirada los prisioneros contaron que:

(32) Para conocer el proceso de sustituciones y reinterpretaciones andinas y españolas que anida el culto a la Virgen de La Tirana, sugerimos leer el trabajo ya citado de Lautaro Núñez, que describe finalmente el desarrollo de esta devoción en Chile.

"Una joven hermosísima rodeada de una luz extraordinaria, se posó sobre las ramas de un corpulento boldo que estaba en la Ermita, y desde allí hacía ademán de estorbar la entrada de los indios en el recinto militar. A pesar de ser joven y bellísima, había sin embargo en su rostro tal aspecto de cólera y enojo, que los asaltantes se sintieron sobrecogidos de temor y paralizaron por momentos el ataque..." (Muñoz, 1922:5).

Luego, los mapuche habrían persistido, tratando de llegar hasta los muros del fuerte, pero:

"Descendió entonces del boldo la joven de la aparición, con una apariencia de verdadera furia en el rostro, con sus brazos levantados en alto haciendo ademán de contener a los indios que escalaban ya las trincheras y tomando tierra en sus manos la arrojaba a los ojos de los jefes y de los más esforzados asaltantes. No pudiendo los indios ahora resistir el enojo de la joven guerrera, y presos de un temor invencible, huyeron de la ciudad para no volver" (Op.cit.loc.cit).

El pueblo de Concepción se hizo devoto de la Virgen del Boldo, llamada también del Milagro (Cf.Muñoz, 1929), la cual fue objeto de culto y peregrinaciones durante el período colonial.

Tal vez, la "versión" entregada por los mapuches haya tenido un correlato verosímil, que al ser escuchada por los españoles se desplazó a los referentes culturales de éstos. La imagen que los indios vieron pudo ser la de un **perimontún** (visión) en donde el **anchimallén** -la doncella luminosa- jugó un papel importante[33]. De todos modos como no poseemos datos sobre si este culto a la Virgen del Boldo fue también devoción

(33) El **anchimallén** dentro de la cosmovisión mapuche representa a una mujer en forma de fuego, llama o con una luminosidad fugaz. Puede ser una protectora que revela lo adverso, precaviéndolo y también puede señalar lo próspero (Cf. Plath). Para Tomás Guevara (1927), anchimallén designaría a la "mujer del sol".

de mestizos e indígenas, no podemos concluir su perfil sincrético.

Por lo anterior pensamos que esta leyenda permite conocer el rostro blanco de la Virgen. Uno de sus atributos dominantes es la de ser "protectora" de los conquistadores y colonizadores. La Virgen del Boldo está en lo alto (en las ramas del árbol), es joven, bella y resplandeciente. Por otro lado, se ubica en lo bajo (desciende del árbol a la tierra), es guerrera y furiosa. Su poder radica en "cegar" a los indios tanto por su fulgor como por arrojarles tierra a los ojos. En ella percibimos, nuevamente, la dualidad de lo femenino trascendente (como en el caso de Guadalupe y La Tirana, alto y bajo/ amor y odio). La joven del Boldo es hermosa y cruel, prevaleciendo esta última propiedad. Los signos maternales, por el contrario, no aparecen en su simbólica.

Similar al relato de la Virgen del Boldo hay otros en nuestro continente, como el de Nuestra Señora quien intercede a favor de los españoles, en el Cuzco, durante el levantamiento de Manco Capac:

"Venida la noche que el Inca señaló, salieron los indios apercibidos de sus armas con grandes fieros y amenazas de vengar las injurias pasadas con degollar los españoles. Los cuales...estaban armados de sus armas y con gran devoción llamando a Cristo Nuestro Señor y a la Virgen María su Madre y al Apóstol Santiago que les socorriesen en aquella necesidad y afrenta. Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora con el Niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura, y se puso delante de ellos. Los infieles mirando aquella maravilla, quedaron pasmados: sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos que no sabían dónde estaban. Tuvieron por bien vol-

verse a su alojamiento antes que los españoles saliesen de ellos" (Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega, citado por Vargas: 22-23).

El lugar donde se apareció esta Virgen Guerrera era denominado Sunturhuasi por los incas y posteriormente se transformó en una suntuosa capilla en honor a Nuestra Señora[34].

Si la Virgen del Boldo en Chile y Nuestra Señora, en Perú, son divinidades guerreras y "cegadoras" de indios hay otras advocaciones marianas que la definen claramente como "La Conquistadora". Es el caso de la Virgen de las Mercedes quien, en Guatemala, conducida por Fray Bartolomé de Olmedo, tomó ese nombre y lo mismo ocurrió con la Virgen Blanca, en el Perú. En las riberas del Marañón y en Paraguay los Jesuitas al fundar pueblos entre los indígenas los ponían: "...bajo el amparo y protección de María Santísima a quien miraban como a Conquistadora en sus misiones" (Vargas: 48). Del mismo modo, en la conversión de los indios Iquitos, el P. Santa Cruz "...tomando por patrona de su empresa a Nuestra Señora de la Luz, enarbolaba su imagen en la canoa capitana, como había de ser La Conquistadora" (Op.cit.loc.cit).

Son numerosas las advocaciones de la Virgen en nuestro continente que la sitúan en su faz blanca (intercesora y aliada de los soldados españoles) y en su

(34) En este caso, a diferencia de la Virgen del Boldo, es posible ver el sincretismo obrado luego de la aparición de Nuestra Señora. Quizás el hecho de que su simbología muestre a la Virgen con el Hijo, haya influido en las reelaboraciones posteriores. Así parece indicarlo el mismo Garcilaso quien cuenta cómo los indios comenzaron a denominar a la Virgen: "Mamachic, que es Señora y Madre Nuestra; Coya, Reina, Ñusta, Princesa de sangre real; Zapay, Unica; Yurac Amancay, Azucena Blanca; Chasca, Lucero del Alba; Citoccoyor, Estrella Resplandeciente; Huarcarpaña, Sin Mancilla; Huc Anac, Sin pecado; Mana Chancasca, No tocada, que es lo mismo que inviolada, Tazque, Virgen Pura; Diospa Maman, Madre de Dios. También dicen Pachacamacpa Maman, que es madre del hacedor y Sustentador del Universo. Dicen Huac Chucuyac que es amadora y bienhechora de pobres..." (Citado por Vargas: 56).

metáfora de Conquistadora. La aparición relatada por Pedro de Valdivia, en su Carta al Rey, del 15 de Octubre de 1550, aunque no es denominada como Conquistadora, sintetiza su figura no mestiza. Antes de una escaramuza bélica, tanto indios como españoles vieron descender una cometa del cielo: *"...e que caída salió de ella una Señora muy hermosa vestida de blanco e que le dijo (a los indios): "Servir a los cristianos, y no váis contra ellos, porque son muy valientes, y os matarán a todos..."*.

5. Madres y Guerreras.

Del mosaico de devociones y relatos marianos que hemos descrito podemos observar el despliegue de un cuerpo múltiple. Corporeidad virginal y femenina que encuentra su significado ya sea "del lado" de los españoles o del de mestizos e indios. La guerra acaecida, los sucesos de violencia y aniquilación esbozan un entramado sobrenatural en donde la mater divina ocupa un lugar central. Por otro lado, el singular tinglado de la Conquista, que hace nacer sujetos inéditos (los mestizos de indio y español) y que deja en la incertidumbre (de dioses y bienes) a los indígenas, instala la imagen de la Diosa Madre como signo de ese nuevo suceder.

Lo particular de esta multiplicidad de rostros marianos es que la faz materna ha predominado sobre la guerrera, aun cuando ella todavía es Patrona de las Armas de muchos de nuestros países. Ser la Madre de los desamparados, la virtual progenitora de los mestizos, el refugio de los indígenas, la protectora de cosechas y la restauradora de la salud, son los atributos -entre otros- que nuestra cultura ha privilegiado. Esa Virgen cegadora (como la del Boldo en Chile y Nuestra Señora en Perú), que toma partido por los dominantes, que no es una madre, sino más bien una doncella

hermosa; esa silueta femenina que enarbola el poder en la gesta bélica, no ha sido objeto de un culto permanente y colectivo. Su "gracia" no se ha prolongado en el tiempo y permanece petrificada, siendo sólo a veces reanimada por los soldados contemporáneos[35].

No obstante, creemos que la distinción simbólica entre madre y guerrera, en la que oscila la Virgen durante la Conquista y la Colonia, remite a la oposición vida/muerte. Leemos en ello la concesión a lo femenino de esas posibilidades. La divinidad femenina, en su poder, puede dar vida, mas también muerte. Ella, al ser "dueña" de los destinos del Nuevo Mundo tiene la potestad de hacer el bien y el mal. Según la mirada que la cubra, la Virgen, en tanto trascendencia, se situará en uno de los dos polos; pero para los distintos sujetos que la veneraron se apostaba siempre en el ámbito del bien. Así, los españoles a pesar de levantar la imaginería de la diosa-guerrera, también se sentían atraídos por el carácter maternal de las otras advocaciones marianas.

La posibilidad de ser vida y muerte, madre y guerrera, se une, desde nuestra óptica, a aquella particular cosmovisión del mundo mestizo latinoamericano. Como pudimos apreciar en la leyenda de Guadalupe y La Tirana, y también en el caso de las Guerreras, las encarnaciones de la Virgen, poseen también ambigüedades. Portan en sí lo alto y lo bajo, la dulzura y la agresividad. Es decir, lo unívoco aparente -lo puramente maternal- habla en los espesores subterráneos de un crisol, de pliegues y repliegues en que se afinca lo femenino.

(35) Nos referimos, por ejemplo, a un hecho reciente en la historia de nuestro país. Cuando en 1986 el general Pinochet salvó de un atentado adujo que esto había ocurrido por la intercesión de la Virgen, cuya imagen incluso se había grabado en el vidrio en que se estrellaron los impactos de los proyectiles (para mayores detalles véase el libro de Patricia Verdugo y Carmen Hertz).

Cabría preguntarse si esta emblematización ha sido fruto de la especificidad latinoamericana, de su historia mestiza y de su sincretismo. Por los datos que poseemos[36] creemos que mucha de nuestra singularidad está en los modos de signar a la Virgen. Si, además, pensamos en la mitología y religiosidad precolombinas podemos percibir que el componente dual de lo femenino en ellas era corriente. Así, las apariciones, ya sea en tanto madre o guerrera de María, podrían ser decodificadas como partes de un mismo cuerpo, el femenino, que hace de soporte a la ambivalencia.

De todos modos, y considerando los matices planteados, lo que emerge como símbolo no es esa cualidad multifacética, sino la unidimensionalidad de lo materno en el territorio mestizo latinoamericano. La Tirana, la Virgen de Andacollo, Lo Vásquez, la Candelaria, entre otras, arrasaron, en nuestro país, con la silueta de la joven guerrera del Boldo. La Madre Virgen, la donadora del origen, la siempre benéfica y protectora, es la que ha perdurado en la devoción y en el rito. La Madre eclipsó a la Guerrera, como la vida quisiera siempre interponerse a la muerte. Entonces se podría decir que el cáracter inmortal de la divinidad materna mestiza, sutura el duelo de la conquista, lo hace innecesario, ya que las muertes son sublimadas por la vida eterna que ella, como Madre, asegura a los hijos, nacidos infinitamente de su vientre.

(35) Básicamente, nos referimos a los textos de Marina Warner y de Julia Kristeva, quienes describen e interpretan el culto mariano en Europa.

6. La Virgen como símbolo del Nuevo Mundo.

Con variaciones, según las particularidades míticas y rituales de los pueblos indígenas involucrados en el proceso de sincretismo, este movimiento de exaltación de la Virgen Madre fue propagándose en el continente. Sus características comunes son una sobrerepresentación de los rasgos maternales de la divinidad (Morandé, 1981), su función nutricia, de feracidad y de creación del mundo. Octavio Paz (1959) y Eric Wolf (1985), al analizar el caso mexicano, sostienen que el culto mariano vino a otorgar una identidad de origen a los desamparados, a los mestizos y a los indios, constituyéndose en la posibilidad única de hacer frente a un poder que los despojaba, tanto de su historia como de sus bienes. No es extraño, entonces, que la figura emblemática de las vírgenes latinoamericanas haya jugado un papel tan importante en las luchas emancipadoras. De la identidad de origen a la de destino hubo sólo un paso.

Si durante la Conquista y Colonia los diversos cultos a la Virgen propiciaron esa igualdad colectiva, que se afincó en un nacimiento -el del Nuevo Mundo-, en una estirpe -la de los mestizos- tutelados figurativamente por la Mater, los procesos de Independencia resituaron esta identidad de procedencia. Ya no sólo se trataba de la simple pertenencia a una Madre común, sino de un proyecto de transformación de los territorios y sujetos cobijados por ella. En las representaciones iconográficas el continente americano fue personificado por una mujer, como lo evidencia un cuadro del Siglo XVIII (de la Colección de Osborne, Montevideo) que muestra a América como una Reina de pechos descubiertos, en gesto de amamantar a niños blancos y negros y a sus pies niños indios y mestizos que parecen

clamar el alimento. El texto de este lienzo dice: "Dónde se ha visto en el mundo lo que aquí estamos mirando. Los hijos propios gimiendo y los extraños mamando" (Gisbert: 81).

Esa "protesta" contra el Continente-Madre, contra la Reina de pechos descubiertos, es el reclamo de indios y mestizos, sujetos mayoritarios y reales hijos del Nuevo Mundo. América, esa Madre que no nutre a sus verdaderos vástagos y amamanta a los extraños (blancos y negros), debe trocarse y esa idea de transformación irá posibilitando el camino hacia una identidad de destino (Morandé 1981).

El "criollo" -aquel que "...idealiza al indio e idealiza a Europa para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, rechazando al mismo tiempo al indio concreto y al europeo concreto" (Morandé 1984: 153)- es el sujeto que hace cristalizar el cambio. Lo notable es que pese a la autocomprensión de sí mismo de ese criollo, la cultura mestiza (a la que niega pertenecer) opera en él y para llevar adelante la empresa de Independencia se "encomienda" a la Virgen Madre. Manuel Belgrano, en Argentina, coloca a la Inmaculada como símbolo de la "revolución", escogiendo como colores de la bandera nacional el azul y el blanco. Antes de la batalla de Tucumán invocó a la Virgen de las Mercedes y ya obtenido el triunfo la nombró "Generala del Ejército". José de San Martín eligió, como Generala del Ejército Liberador de los Andes, a la Virgen del Carmen, quien posteriormente será la Patrona de Chile; en México, la Virgen de Guadalupe es estandarte imprescindible de las luchas emancipadoras; en Perú Nuestra Señora de la Concepción, y así ocurrirá en los distintos países.

De este modo, de un territorio americano y de unos sujetos originados, simbólicamente, desde una divinidad mater, se pasa a una identidad dada por la Pa-

tria. Esta definirá los nuevos espacios, los nuevos pueblos; pero pareciera que más que un lugar pensado por el contenido etimológico del término (patria: perteneciente al padre o que proviene de él), semejará una "matria", el lugar que la Madre (la Virgen) ha hecho posible para que moren sus hijos[37].

La imbricación de la identidad de origen y de destino, en la historia de nuestro continente, está ligada al culto mariano. Expresión de una condición, de un devenir, marco que la cultura mestiza ha elaborado y que la especifica. La Virgen Madre es el blasón del Nuevo Mundo, de aquel que germinó en la Conquista y, también de las naciones que emergieron durante la "re-conquista", de las repúblicas nacientes. El peso de la divinidad mater trascendió los discursos ilustrados y liberales para posicionarse como figura ineludible de las instituciones que expresan las independencias nacionales (los ejércitos) y como emblema poderoso de la religiosidad de los pueblos americanos.

7. Unica en su sexo, disímil en su alegoría.

Es bastante visible que el culto mariano no es sólo una práctica ritual de Latinoamérica, pues su peso en la constitución de las categorías de género es prácticamente universal en el mundo "cristiano occidental". Sin embargo, pensamos que la realización de esas categorías y de sus contenidos adquieren resonancias y espesores distintos de acuerdo a las particularidades históricas que entran en juego. Si hacemos un contrapunto, podemos apreciar que en unas culturas se privilegia al Padre o al Hijo, en otras, como en nuestro caso, a la

(37) Véase al respecto el análisis que hace Jorge Guzmán (1984) de la poesía de Gabriela Mistral, en la cual descubre precisamente el sentido de la nación, de Chile, como una "matria" para la escritora, un lugar donde reina la madre.

Madre. También la Madre, la Virgen, ha sido objeto de veneración en Europa, pero los modos de esa adoración no son los mismos que en nuestra cultura mestiza.

"El cristianismo es indudablemente la construcción simbólica más refinada en la que la femineidad, en la medida en que se transparenta -y se transparenta sin cesar- se restringe a lo **maternal**", expresa Julia Kristeva en Stabat Mater (1987:209). Sin embargo, para la autora no es la madre en sí la que interesa en esa construcción, sino más bien la fantasía de la relación que une a los seres humanos con ella. Los argumentos de Kristeva nos servirán para conocer la tematización del marianismo desde un pensamiento europeo[38], por ello sintetizaremos algunas de sus ideas para luego analizarlas a la luz de nuestros planteamientos.

Sólo a través de María, Cristo puede aparecer como "Hijo del Hombre", pero la humanidad de su madre no es tan evidente, por ejemplo, por su sustracción al pecado y por su "concepción virginal". Así, ella sería igual, pero diferente ("única en su sexo") al resto de las mujeres. La autora esboza una serie de interrogantes respecto a la idealización mariana, reconociendo que su representación es uno de los sistemas imaginarios más poderosos que se ha conocido en la historia de las civilizaciones: se podría tratar, por un lado, de una apropiación masculina de lo **maternal**, en tanto fantasía oculta del narcisismo primario; y también podríamos estar frente a un mecanismo de "enigmática sublimación masculina". Estas cuestiones arrojan a otras, sin respuesta aún, que apuntan fundamentalmen-

(38) El texto de la autora se basa en el notable trabajo de Marina Warner, por ello estimamos que traduce, en parte, la visión análitica sobre el culto mariano que pensadoras europeas están realizando contemporáneamente.

te al hecho de que hay algo en lo **maternal** -y específicamente en la simbolización de lo materno-virginal del cristianismo- que a la vez que "...calma la angustia social y sacia a un ser masculino, satisface también a una mujer..." (Op. cit.:211).

En la historia del marianismo se pueden apreciar las direcciones de un imaginario social que en primer lugar, tratará de homologar a la Madre con el Hijo -a través del tema de la Inmaculada Concepción- y crear una biografía de María parecida a la de Jesús: se la priva de la muerte, sustrayéndola del pecado. Luego, se le dará poder y nobleza: es proclamada Reina (en el cielo) y Madre de la institución divina de la tierra, la Iglesia. Por último la relación con y de María "...será considerada como prototipo de la relación de amor y asumirá, con este fin, dos aspectos fundamentales del amor occidental: el amor cortesano y el amor del niño, adoptando así toda la gama que va de la sublimación al ascetismo y al masoquismo" (Op. cit.:212).

El tema del amor es una de las piedras angulares del marianismo puesto que dotará a la mujer concreta de un cierto masoquismo, pero con una contrapartida de gratificación y gozo. Así, la abnegación y el sacrificio materno es un precio absolutamente soportable toda vez que "...frente al amor que une a la madre y a su hijo, el resto de las "relaciones humanas" estalla como flagrante simulacro" (Op. cit.:219). Por otro lado, desde el punto de vista masculino, el amor de la madre, alegorizado en la relación de María con Cristo -sobre todo cuando éste está moribundo en la cruz-, hace superar "...lo impensable de la muerte postulando en su lugar -en el lugar de la muerte y del pensamiento- el amor materno" (Op. cit.:223).

El concepto de lo virginal-maternal, sería para Kristeva una forma de enfrentar la paranoia femenina. A la vez que niega la relación con el otro sexo, lo sub-

yuga al oponer una tercera persona: la Concepción Inmaculada. Pero esa tercera persona, Dios, sólo considera a la mujer a condición de reconocerse sometida. "La Virgen asume el deseo paranoico de poder haciendo de una mujer una Reina de los cielos y una Madre de las instituciones terrenales. Pero consigue yugular esa megalomanía arrodillándola ante el niño-dios" (Op. cit.:227).

Finalmente, la simbólica mariana ocultaría un problema cultural antiguo. El hecho de que María es universal y particular, pero nunca singular trae a escena la obliteración de la madre concreta y la relación de amor-odio de la hija con ella: "...una mujer rara vez traspasa su pasión (amor y odio) por otra sin haber ocupado el lugar de su propia madre, sin haberse convertido ella misma en madre y, sobre todo, sin el largo aprendizaje de la diferenciación de los iguales que le impone el cara a cara con su hija" (Op. cit.:229). Para Kristeva la comprensión del culto mariano es vital para superar la condición de mujeres y hombres en la sociedad.

El análisis de la autora que hemos citado roza aspectos del marianismo que también son audibles en América Latina. Sin embargo podemos percibir algunas diferencias, que se sitúan en, al menos, dos niveles. Uno de ellos es el de la virginidad, y el otro, el de la relación entre María y Cristo. Niveles que, por ejemplo, en nuestro país adquieren otra faz.

En el primer caso, el asunto de la virginidad no es la cualidad dominante del símbolo mariano. Las disquisiciones sobre la Concepción Inmaculada no han arraigado en el pueblo, en tanto búsqueda de argumentaciones lógicas, toda vez que éste vive la ritualidad y el mito precisamente en el plano de la oralidad y no en el de la textualidad (Morandé, 1980). El enigma de la virginidad de María corresponde más bien a la cultura

de la palabra[39]. Por otro lado, podemos constatar que en la imaginería popular hay una analogía entre María y la "madre soltera", ésta última, como ya sabemos, sujeto histórico que evoca lo que fue nuestra historia fundacional: madre india o mestiza presente y padre español ausente.

Algunas interpretaciones, basadas en la tradición oral chilena, plantean que la asociación entre María y la madre pobre con su hijo, cuestionaría el carácter represivo de la castidad. María "...hace del cuerpo la posibilidad real de la Redención" (Salinas: 308). De este modo, la noción de cuerpo femenino -presente en la alegoría mariana- sería más bien una reivindicación del mismo, en tanto es éste el que posibilita el nacimiento del hijo. Avala esta afirmación el carácter festivo, dispendioso y muchas veces erótico que asumen las celebraciones a la Virgen. La fiesta orgiástica, que propone la piedad popular está ilustrada en los numerosos cantos en donde se alude a la vendimia ritual, "...una cosecha simbólica de la viña de María, como homenaje a la madre que concede el gozo de una borrachera sagrada" (Op.cit.:241).

Pensamos que la represión de la sexualidad femenina comienza a emerger más claramente en la época republicana en nuestro país. A pesar de que la Iglesia durante el período colonial reglamentó el "orden" de las familias, los datos históricos muestran que había una gran permisividad sexual. Recordemos que la monja Ursula Suárez (siglo XVII) ve cuando niña, en un barrio cercano a su casa, a parejas que hacían el

(39) La Iglesia discutió y elucubró sobre la Inmaculada Concepción durante siglos, y que sólo en 1854 adquiere el estatus de dogma. "A favor en contra, dogmas o astucias lógicas, la batalla en torno a la Virgen se endurecerá entre jesuitas y dominicos, pero como es sabido, la contrarreforma acabará por vencer las resistencias..." (Kristeva: 215).

amor, lo que le causó gran admiración (Cf. Relación Autobiográfica). Por otro lado, la misma institución de la barraganía es un ejemplo de que la vida sexual de las mujeres y hombres chilenos distaba de estar coaccionada.

Tal vez, por lo anterior, el peso de la virginidad de María no ha sido elemento dominante de su representación. En este mismo sentido es interesante notar que la iconografía mariana de América Latina, no releva la relación de ésta con el Espíritu Santo, sino más bien la figura de la Madre sola con el Hijo, y de la diosa ligada a la naturaleza, a los cerros, a los ríos, a las piedras (véase Gisbert). La virginidad de María será mucho más connotada por el discurso oficial de la Iglesia que por los mestizos creyentes.

Si nos detenemos ahora en la relación entre la Madre y el Hijo, podemos apreciar que en nuestro continente están presentes los poderes celestiales y terrenales de la Virgen, Reina en los cielos y en la tierra, como diría Kristeva. Mas, esta Virgen mestiza no se arrodilla ante el hijo. Aquí vemos una brecha entre las alegorías marianas de europa y latinoamérica. Postulamos que en América Latina hay una "autonomía" de la divinidad femenina. La Virgen mestiza es una diosa-madre, más que intercesora o mediadora, es un poder en sí mismo[40]. De este modo, su "sumisión" al Dios Padre (o al Espíritu Santo) y al Hijo no es tan evidente. En cuanto a la "triple metamorfosis" de María (Madre, hija, esposa) encontramos que de ésta se ha privilegiado en nuestros territorios, el estado de madre. A través de la iconografía podemos elucidar también, que su fi-

(40) Este fenómeno ocurre también con numerosos santos que son venerados por su poder particular de obrar milagros. Es notable el caso de Santa Rosa de Lima, la cual es nominada como "virgen limeña" por Luis Millones (1988 y 1990).

gura está más detenida en las representaciones de la madre con el niño, y menos ligada con los episodios de la Pasión y Muerte de Jesucristo.

Creemos que la razón de esta preponderancia de la madre con su infante, se ancla en lo sincrético del símbolo mariano. Si aceptamos que la amalgama entre las divinidades femeninas indígenas con María dio como resultado la Virgen mestiza, podemos colegir que no necesariamente todos los contenidos míticos cristianos fueron incorporados en ella. El carácter maternal de la divinidad mestiza está ligado al poder de lo femenino sobre la abundancia, la fertilidad, el control de la naturaleza y de la reproducción. Así lo atestiguan algunas representaciones de la Virgen de Copacabana, como un cerro en cuyo interior hay una imagen de la Virgen sin el niño en los brazos, y Guadalupe, igualmente desprovista de hijo y rodeada de flores. En muchas de esas pinturas se desea reiterar el nexo de la divinidad Mater con la naturaleza que tutela y domina. Por otra parte, la mayoría de las pinturas y tallas de la Virgen la esculpen en su condición de progenitora, ostentando al hijo pequeño como símbolo de su fecundidad.

Esta sobre-representación de la relación filial de María con su infante propone una anegación de lo divino-maternal, ante la cual hombres y mujeres quedan presos. Por ejemplo, en los rituales a la Virgen de Andacollo, en Chile, hay un "...contacto cálido y placentero con la Madre, la Magna Mater que todo lo puede, y que está palpitante y sensiblemente viva, escuchando al pueblo, **que no puede sino comportarse como un niño colectivo, acogido y feliz"** (Salinas: 245, subrayado nuestro). La relación de María con su Hijo es más bien de poder. La Madre no se inclina ante éste, ni tampoco se asume como su esposa. Se trata del poder de lo materno sobre las criaturas que ha engen-

drado; es una relación de mayor a menor, de protección y de cuidado.

Nacimiento y muerte del Hijo, serán los temas privilegiados por la piedad popular chilena. En la vida y en la muerte la Virgen tendrá un protagonismo exacerbado. Y esto no es extraño si pensamos que esta diosa- madre- mestiza es todopoderosa, que todo nace de ella y por tanto, todo muere. La costumbre del "Angelito" cristaliza el vínculo del hijo con la Madre (la terrenal y la celestial). "Angelito" era un niño que fallecía pequeño, al cual se le hacían ritos funerarios festivos, con cantos, banquetes y borracheras[41]. Las mujeres eran las encargadas de vestirlo y purificarlo para que ascendiera al cielo. Simbólicamente, el "Angelito" representa el tránsito del vientre de la madre terrenal al de María en los cielos (concebidos ambos como "vientres sagrados"). Es una muerte que se celebra con alegría, a diferencia del ocaso de Cristo, pues se presumía que el niño fallecido entraba directo a la Gloria. La siguiente tonada del poeta Rolak da cuenta de los sentimientos en torno al "Angelito":

"Crece el hombre malamente
arrastrando su cadena
por eso no causa pena
ver morir a un inocente.
Nace el niño abandonando
de su madre el vientre santo
y principia su quebranto
pues que saluda llorando
luego sigue tiritando
y se queja largamente
hasta que el pecho caliente

(41) Esta práctica realizada con profusión y a lo largo del país, fue duramente reprimida por ser considerada "pagana". Sin embargo, hasta mediados del presente siglo se realizaba en muchos lugares de la zona central.

le suspende la amargura.
Así desde creatura
crece el hombre malamente"
(Citado por Salinas:273)

Las celebraciones de Semana Santa, por su lado, nos enfrentan a la otra cara de la Madre ante la muerte del Hijo. Esta relación ya no es festiva, sino que de dolor y llanto, de desolación por la pérdida. Este sufrimiento será resuelto por la Resurrección, por el re-encuentro de la Madre con el Hijo, por la consumación del amor, entre ambos, que se realizará en el cielo.

Podemos entonces decir, que siendo la figura de María "única en su sexo", es disímil en su alegoría, como lo demostraría su culto en América Latina. Lo disímil es que ella surge como divinidad autónoma que toma muchos de los visages "occidentales", conjuntados a los indígenas. Esa fusión hace que lo materno exceda lo puramente "humano" y que se erija también como sostenedor del orden cósmico. La dominancia del marianismo sobre los cultos cristológicos en nuestros países, muestra la realidad de una cultura, de un continente afincado en símbolos femeninos[42]. Tal vez, desde el punto de vista del universo psíquico la imaginería mariana pueda ser compartida, en tanto expresión (o resolución) del narcisismo primario, de la paranoia, de la sublimación, etc. Pero, lo que queda de manifiesto es que su internalización es distinta. La historia de nuestro continente está preñada por el sincretismo de la Virgen-madre, ella sigue vigente, así como sus ritos y cultos, atravesando muchas veces las ideologías, las clases y las diferencias étnicas.

(42) Sería interesante conocer el fenómeno que está ocurriendo en América Latina, en relación a la proliferación de cultos evangélicos, pentecostales y otros, que no confieren importancia al símbolo mariano. Un estudio de los efectos de estas expresiones religiosas en términos de la constitución de identidades podría mostrar cambios o reinterpretaciones del **ethos** cultural latinoamericano.

Quizás, la respuesta de la permanencia en el tiempo de este símbolo poderoso, esté precisamente en aquello que Paz (1959) definió para la Virgen: ser la madre de los mestizos, que al negar su origen, encontraron en ella una identidad y muchas veces un destino: "Para los mestizos la experiencia de la orfandad fue y es más total y dramática. La cuestión del origen es para el mestizo la central, la cuestión de vida y muerte. En la imaginación de los mestizos, Tonatzin/Guadalupe tiene una réplica infernal: la Chingada. La madre violada abierta al mundo exterior, desgarrada por la Conquista; la Madre Virgen, cerrada, invulnerable y que encierra en sus entrañas a un hijo. Entre la Chingada y Tonatzin/ Guadalupe oscila la vida secreta del mestizo" (Cf. Prefacio al libro **Quetzacóatl y Guadalupe**).

Creemos que América Latina no supera aún su problema con el origen. La historia del proceso de mestizaje racial y cultural ha sido suturada por el mito de la fecundación colectiva de la Mater: hemos nacido de ella y gracias a ella, entonces la pregunta por nuestra historicidad no es relevante. Si hay dolor, ambigüedad, enfermedades, desastres de la naturaleza, tenemos un poder al que recurrir: el poder de la diosa. Así, no se trata tan sólo de un alivio o de una "desviación" individual (como sería la introyección del símbolo Mater en Europa), sino que general, comunitaria.

La deificación de lo materno, entonces, nos lleva a la raíz de un dilema no resuelto, el de la fundación de nuestra cultura, y a la constatación de que ésta elabora un imaginario en donde lo sagrado otorga identidades y también "explicación" de la historia y de la vida social.

La "política maternal" y la palabra disociada de las prácticas.

La madre también imprime al hogar el espacio artesanal, obsesivo y vacío de sus tareas diarias. Coser, bordar, cocinar, limpiar, cuántas maneras metafóricas de decir escribir.

(Tamara Kamenszain, El Texto Silencioso)

1. Continuidad y rearticulación de la imagen femenina chilena.

Los distintos intentos de "modernización" en Chile, tendieron a "correr tupidos velos" sobre nuestra realidad cultural mestiza. Creemos que mientras se experimentaban determinados modelos políticos y económicos (el del Frente Popular, la "Revolución en Libertad", el "Socialismo a la Chilena", la "Revolución Silenciosa"), las figuras simbólicas de la mater presente (lo femenino) y el pater ausente (masculino) se rearticulaban y pervivían, transmitiendo sus contenidos a hombres y mujeres. Por otra parte, el "culto a la apariencia" del que ya hemos hablado, no ha desaparecido y, tal vez, sin tener las características de escamotear hechos relativos al orden familiar, sí se desdobló para obliterar cambios en ciertos estatutos legales relativos a ese orden y al del cuerpo de las mujeres, como lo veremos más adelante. Ilustraremos estos re-ensamblajes con dos aspectos que los hacen visibles: el orden político y el orden de la palabra pública.

Antes de entrar en esas materias, nos detendremos someramente en la interpretación que Armand y Michele Mattelart hacen de la mujer chilena contemporánea de fines de la década del 60[43] para conocer algo de su faz en el país actual. Los autores constatan que si bien las zonas urbanas chilenas pueden definirse como modernas, y que la "mentalidad" de muchas mu-

(43) Nos referimos a su libro, **La mujer chilena en una nueva sociedad. Un estudio exploratorio acerca de la situación e imagen de la mujer en Chile**. Estimamos sumamente útil esta información, ya que constituye uno de los pocos trabajos sociológicos que consideran las actitudes y valores de los sujetos –hombres y mujeres–, así como un intento de abordar distintos aspectos de la problemática femenina en los diversos estratos sociales, rurales y urbanos, confrontándola a su posibilidad de cambio.

jeres tiende a esa cualidad, no es posible hacer un paralelo entre éstas y sus congéneres europeas, pues en las chilenas subsiste el ideal creado por una sociedad "...donde la familia, aunque racionalizada, cuenta todavía con un lugar principal". Este tipo de sociedad podría ser catalogada como no secularizada y en ella la mujer sería considerada solamente en sus funciones de madre y esposa. "La necesidad de la secularización sólo puede nacer en una sociedad moderna que admite como fundamento de las actividades personales y colectivas los criterios de racionalidad (adecuación de los medios a los fines) y por consiguiente de eficiencia, de mérito personal, de competencia, etc."

El resultado de la encuesta sociológica aplicada por los autores arrojó que la mayoría de las chilenas de ese período "...no han sido suficientemente alcanzadas por la secularización, aceptando las ventajas de la modernización, pero no sus consecuencias" (Op. cit.:19). La conclusión que plantea el trabajo, es que los comportamientos de las mujeres entran en disonancia con la imagen de modernidad que proyectan, conflicto latente que se expresa, por ejemplo, en elecciones de carreras universitarias (arquitectura y medicina), por lo "femenino" que ellas entrañan (conocimiento del hogar y entendimiento del dolor ajeno respectivamente). Así, la vida profesional se encararía como un desplazamiento del orden doméstico al público.

Esta contradicción es definida por los investigadores como fruto de un "tradicionalismo moderno", que admite la secularización, mas no todo lo que implica. Este rasgo estaría más afincado en las mujeres de sectores medios, las que facilitan su trabajo fuera de la casa, contratando servicio doméstico y no reivindicando frente al Estado, por ejemplo, la creación de guarderías y jardines infantiles. La institución de la "nana" sería un rasgo del "familismo" o de la "familia exten-

sa" que prevalecería en Chile, y que daría cuenta de su anclaje en lo "tradicional". En el caso de las clases medias inferiores y de los estratos bajos habría más concordancia entre la imagen y las conductas, pues las mujeres pobres del campo y de la ciudad -sin tener el acceso a servicio doméstico- laboran en su hogar o realizan trabajos pagados sin "salir" de él.

Por otro lado, la mayoría de las mujeres chilenas sostienen que las cualidades que especifican el "ser femenino" son las de madre y esposa: "Resulta sorprendente comprobar hasta qué punto las mujeres de los más diferentes medios sociales llegan a adoptar las mismas expresiones para caracterizar la actitud de la esposa y de la madre ideal...Al referirse a dicho rol, la mujer adopta un lenguaje universal que borra las diferencias de clase" (Op.cit.:60).

Estos atributos y la definición que los autores hacen de la mujer chilena contemporánea no es motivo de sorpresa para nosotras. Quizás, el uso del paradigma moderno/tradicional[44] para precisar esa situación, sea lo que haga percibir como paradojal la relación entre la imagen y las prácticas. Como argumentan algunos autores no es que América Latina no sea moderna, sino que su modernidad es barroca y lo fue así desde la Colonia (Cousiño, 1990). Se trata más bien de un rasgo cultural que, como hemos visto, singulariza las categorías genéricas, nombrándolas de acuerdo a un patrón que dista de ser simplemente hembra o varón, asignándoles, simbólica y prácticamente otros adjetivos.

Pensamos, empero, que a la luz de las transformaciones vividas en el último decenio, habría que indagar en el posible cambio que estas categorías han te-

(44) Antecedentes críticos sobre este paradigma en América Latina, véase en Morandé, 1984.

nido o de su re-ensamblaje en el nuevo escenario histórico. Evidentemente, el intento "modernizador" del régimen militar (la "Revolución Silenciosa") trajo consigo algunas modificaciones en la infraestructura educacional (creación de guarderías y jardines infantiles en los distintos medios sociales) y también una creciente incorporación de las mujeres al trabajo fuera del hogar.

A pesar de esto, pareciera ser que el fenómeno de la economía social de mercado, y de la realización de todos los valores en él, no permeó de manera considerable a las mujeres. Ello porque en el propio sistema valórico sustentado por el gobierno militar la imagen de la madre fue un tópico hiperbolizado[45], y también por la persistencia de conceptos que hacen que el trabajo extra doméstico de las mujeres continúe viéndose más como necesidad que como una "realización personal[46].

De esta manera, creemos importante trazar el perfil de la mujer del Chile contemporáneo a la luz de su historicidad, para comprender a cabalidad los modos en que su posición se dibuja en el espectro social, y para percibir la continuidad o el cambio de su posición. Pensamos que una clave para ello es comprenderla actuando dentro de una cultura mestiza, que permite que su ser se estructure en base a una alegoría que va desdoblándose en el tiempo. Mirar lo femenino desde

(45) Como queda demostrado en los trabajos de Gisselle Munizaga (1986 y 1988) y en los de Lechner y Levy (1984).

(46) Racszynski y Serrano (1985) constatan que en 1980 el 52% de las mujeres trabajaban en sus hogares y que un 27% eran económicamente activas. Por otro lado, concluyen que la tasa de participación económica de las mujeres muestra una notable estabilidad desde la década del 50. A su vez, demuestran que la "...posibilidad de participar en la fuerza laboral es significativamente más baja para las mujeres casadas que para las solteras, viudas, separadas o divorciadas" (Op. cit.: 25). La tasa más alta de participación laboral la constituyen las solteras con uno o más hijos. En 1979 un 14,5% de hogares tenían mujeres jefas de hogar y en los sectores de extrema pobreza (el 17% de los hogares) un 40,6% estaban así conformados.

la óptica de un **ethos** que le da espesor, es una tarea que compromete a las futuras investigaciones sobre y desde la mujer.

2. La política maternal.

Una de las manifestaciones más sensibles de la simbólica mestiza de la mater, en la vida nacional, son ciertas formas de protagonismo político de las mujeres en las coyunturas históricas recién pasadas, y el peso de las expresiones de "resistencia" que inauguraron. Analizaremos primero el movimiento de mujeres de derecha, que impugnaron al régimen de la Unidad Popular, pues ellas instauran un "estilo" de contestación que reaparecerá en la época de la dictadura, con otros visages, pero con sonidos similares. Para efectuar ese análisis nos valdremos de un texto testimonial escrito por María Correa[47], que bien puede ser la condensación mítica del imaginario cultural chileno de las décadas del 70 y 80.

> "...en las sociedades sin escritura la categoría mítica del ruido está investida de una significación demasiado elevada y su densidad simbólica es excesiva para que se pueda impunemente utilizarla en el plano modesto de la vida de pueblo y en las intrigas privadas" (Lévi-Strauss, Mitológicas).

"La guerra de las mujeres".

Bajo ese título el relato designa al movimiento de mujeres que se gestó como contrarespuesta de la derecha al gobierno de Salvador Allende. La dedicatoria del libro nos introduce y sintetiza el soporte ideológico

(47) La autora fue diputada, por Santiago, por el Partido Liberal, Presidenta de la Sección Femenina Liberal y miembro de la Comisión Política de dicho partido. Ha escrito también el libro histórico "Inés... y las raíces en la tierra".

de la narración: "En mi condición de madre, quiero dedicar estas sencillas páginas a "todos los hijos" ...pensando en la angustia que sentimos las mujeres chilenas durante los aciagos días del intento marxista".

El texto se inicia con el triunfo de la Unidad Popular, en las elecciones del 4 de Septiembre de 1970, y va describiendo paso a paso las vivencias de las mujeres de derecha durante ese año y la gestación del "horror" ante el "caos y el desorden marxista". Será en 1971, con la visita de Fidel Castro a Chile, cuando ellas comiencen a desplazarse de la "casa a la calle", manifestando su "indignación" por los sucesos políticos. Se iniciará, entonces, la protesta de las "madres" con la inédita actitud de inundar la ciudad con ruidos de cacerolas. Los preparativos de la "Marcha de las Cacerolas" convocó a mujeres independientes, a militantes del Partido Nacional, de la Democracia Radical, quienes a su vez conectaron a las de las Juntas de Vecinos, Centros de Madres y de otras organizaciones femeninas. Una de las protagonistas es inquirida por una amiga: "¿Y qué opina tu marido?", "Lo mismo que los otros maridos...que estamos locas, pero que lo hagamos si pensamos que puede resultar" (Op.cit.:32).

Ya en la calle, se juntarán enarbolando sartenes, ollas y palos de escoba "...hasta que vino, desatado, el rugir arrollador de miles de cacerolas vibrando en el aire". El testimonio habla del sentimiento de "liberación" que se sentía, el rompimiento de la angustia, ante la unión femenina colectiva: "En esos momentos más parecía un carnaval, que un reclamo político". Ese jolgorio era vigilado de cerca por "...los jóvenes de Patria y Libertad luciendo cascos amarillos y bastones, muy concientes de su papel de defensores, velaban ostentosamente por la seguridad de las mujeres" (Op.cit.:33).

Entre las consignas de la manifestación se oía:

"¡La Tencha nos decía que Allende no servía!" (Op.cit.:34). Luego se describe cómo se sumaban mujeres de los edificios aledaños al Parque Forestal y la sorpresa con que los hombres miraban la marcha. La Canción Nacional y las banderas chilenas fueron el complemento del ruido de las cacerolas. La autora habla de las clases que se conjuntaban en la calle: "Mujeres que venían de todos los extremos de la ciudad, confundidas en un abrazo fraterno. Desde las poblaciones precariamente levantadas sobre la tierra cruda, desde los barrios medios, donde escasea el dinero, pero señorea la dignidad, y desde cualquier lugar más o menos pudiente; campeaba la chilenidad amenazada, el desafío al intento de dominación ajena, a la destrucción de los viejos valores" (Op.cit.:35).

Las contramanifestaciones no demoraron y tampoco la intervención de las "fuerzas del orden", vistas por las promotoras de la marcha como "elementos de seguridad para los débiles, para los que tenían la razón..." y que ahora surgían como el envés de esos atributos. La respuesta de las mujeres fue el insulto: "Señora -decía un carabinero-, no me diga maricón, a mí me mandan, son órdenes del Intendente..." (Op.cit.:37). Un sacerdote que cruzaba la vía, fue también objeto del enojo femenino: "¡Usted es comunista, usted es comunista!... Las mujeres sentían un odio casi irracional contra todo lo que de algún modo hubiera apoyado a los comunistas" (Op.cit.:38).

La testimoniante hará brotar, en el momento de la actuación represiva de los carabineros, la irrevocable decisión de la lucha femenina contra el gobierno de la Unidad Popular: "Nunca hubo una orden tan torpe ¡atacar a las mujeres! ahí mismo nació una resistencia que nadie podría detener ya". Como es obvio, los maridos, hijos, padres y novios de las manifestantes no tardaron en acudir en su "defensa". La marcha de las ca-

cerolas había concluido para dar paso a una orgánica: "El Poder femenino", que se movería incansablemente para derrocar el orden político establecido.

Descripciones de otros caceroleos dan cuenta de su carga simbólica: "...toda la ciudad resonó como una inmensa cacerola... en una enorme marejada que aturdía a los enemigos, que los rodeaba, que los sumergía en el tam-tam mágico, incontrolable y exasperante... Era mucho más que una protesta. Era algo inexplicable, como una expresión telúrica" (Op.cit.:41). A lo largo del libro se conocerá cómo el "Poder Femenino" actuó presionando a los políticos, utilizando los medios de comunicación, apoyando a las mujeres para tomarse radios, para respaldar a sus maridos en huelga (por ejemplo, a los mineros y a los camioneros). Ese "poder" se desplazó por todos los lugares, denunciando la "inminencia" de una dictadura "marxista", hasta que finalmente llegará a golpear la puerta de los cuarteles. En esa acción se entregó a los militares un largo poema, escrito por Nina Donoso, del cual transcribimos los fragmentos más enunciadores de los contenidos que movilizaron al "Poder Femenino":

"Hemos llorado tanto de rodillas
junto a la cama y en las catedrales,
hemos llorado por amor llorando,
quien llora por amor nunca se humilla"

"No venimos a hablar con uniformes,
ignoramos galón y charreteras,
venimos hasta el hombre, hasta el chileno,
a preguntar por Chile y su bandera".
"Ustedes nos conocen, somos ellas,
las de las verdes fiestas septembrinas,
las novias, las esposas, las abuelas,
las que os dimos el beso más hermoso

en la cuna, en la fiesta, en la pena..."

"Y decimos también a los ajenos,
cara a cara, con rabia, con desprecio,
que aquí está la mujer, en los cuarteles,
junto al hijo soldado y marinero
para lavar el tricolor sagrado
con llanto de mujer que no se humilla
si llora por la Patria de rodillas"
(Op.cit.:144-145, subrayado nuestro).

La "guerra de las mujeres" tuvo un epílogo que, como sabemos, marcó la historia de Chile con la implantación de una larga dictadura militar, iniciada el 11 de Septiembre de 1973. Muchas participantes del "Poder Femenino", por su lado, "...pasaron a constituir el núcleo de movilización de la Secretaría de la Mujer y de los CEMA, y que son (serían) controladas directa, ideológica y materialmente por la Presidencia" (Kirkwood: 119).

Nos interesa coger algunas de las argumentaciones del libro citado, pues ellas ilustran la "política maternal" desde el ángulo de las corrientes de derecha. En primer lugar destacamos que el motor de la acción femenina es la defensa de las "madres" ante el anuncio de un cambio que arrasará con los "viejos valores". La oposición orden/caos que será consigna cotidiana en el período del régimen militar, si bien no es explícito en el relato, está implícito en el conjunto de su sintaxis.

La expresión política de las mujeres arranca desde el hogar, desde el espacio ocupado por la madre, que se derrama hacia la calle, con el uso de utensilios del espacio doméstico trasladados al orden público. La noción de "ruido", es decir de sonido inarticulado y confuso, será la manifestación viva de un lenguaje que, al no estar anclado en el discurso sistemático y político, se desborda, articulándose, en una retórica trascen-

dente: es "mágico", es "telúrico". La imagen de la ciudad de Santiago como una "enorme cacerola rugiente" evoca la fuerza y el dominio de lo femenino maternal: el poder de la cocina, del lugar clave de la reproducción, el núcleo primario de la fabricación de los alimentos. Santiago, concebido así emerge como el revés de su urbanidad y su "modernidad". Además, surge secretamente ocupado por "ciudadanas" que lo usurpan y se hacen visibles en el estruendo de sus "armas" cotidianas: ollas y escobas, alimentación y aseo, los ordenes clásicos del hogar[48].

Cuando se produce la irrupción de las "herramientas" de las madres en la calle, los símbolos patrios acompañan el discurso del estrépito, modulándolo. La bandera es el emblema y la Canción Nacional el contenido. Sin embargo, más que la idea de patria, creemos que se trata de una de "matria", como queda claro en el poema "Golpeando los cuarteles". Las mujeres se sienten las depositarias del territorio: "somos ellas, las de las alegres fiestas septembrinas" (alusión a la Indepen-

(48) Esta asociación mítica entre "ruido" y "cocina" puede también leerse desde otra óptica. Me refiero a aquella de Claude Lévi-Strauss en su libro **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido**. El autor menciona dos formas universales del ruido, la primera es la "cencerrada" de la tradición europea y la segunda "...el estrépito que arman o armaban un número considerable de sociedades llamadas primitivas (y también civilizadas) en ocasión de los eclipses de sol y de luna" (Op. cit.: 282). El ruido de la "cencerrada" era provocado por la noche con sartenes, ollas y otros utensilios hogareños, en la puerta de las personas que habían contraído un matrimonio "fuera de lo común" (por ejemplo, segundas o terceras nupcias, cónyuges de edad diferente, novias encintas que se casan de blanco, etc.). Los ruidos por eclipse, por su parte, tenían como fin "...asustar, para que huyese, el animal o monstruo dispuesto a devorar el cuerpo celeste" (Op. cit.: 283). Lévi-Strauss, ve que en ambos casos lo que hay de común –no obstante de tratarse de ruidos asociados a conjunciones (matrimonios) y disyunciones (eclipses)– es una ruptura, una anomalía en la cadena sintagmática. El vacío que produce esa ruptura será llenado simbólicamente con el ruido y se asociará a otro término exterior a esa cadena: el de la cocina. "Planteado así, el problema del ruido ha acarreado al de las uniones reprensibles sancionadas por la cencerrada, y también el del eclipse, que trae el estrépito. Y resulta que el eclipse, luego de remitirnos al incesto y después a los utensilios culinarios y al alimento preparado, nos conduce al hogar doméstico" (Op. cit.: 195).

dencia y a la fundación de la "chilenidad"); son las madres que interpelan al hijo ("no a los uniformes"), las madres que claman a los "hombres, a los chilenos". Es la "matria" la que se "sacrifica llorando de rodillas", en nombre de sus hijos, para purificar los signos "sagrados" que han sido profanados, y así permitir la continuidad de ese espacio en donde ella reina.

De esta manera, la concepción de Chile está atravesada de una sacralidad, que amenazada, se desborda por su cara más evidente: la de las mujeres-madres. Por eso, la política que ellas hacen es irreductible a la política "tradicional": más que protesta es un "carnaval". El carnaval remite al "mundo al revés", al rompimiento de la rutina, a la transgresión de la norma. Y esa metamorfosis, en el caso que nos ocupa, retoma los signos más arcaicos de lo reprimido en la vida social: las madres atomizadas se organizan para reclamar desde el ruido ¿Analogía del rumor acuoso y confuso del líquido amniótico, primer sonido que los humanos perciben? Y también ¿murmullo no afecto a los órdenes discursivos que permite la restauración del equilibrio? No en vano los maridos califican de "locas" a sus esposas, pues se trata del "desvarío" propio de lo femenino a-institucional que bien puede ser soporte preciso para "defender" las instituciones.

El libro a que nos hemos referido contiene múltiples dimensiones para una politología del protagonismo maternal y para escudriñar en las estratigrafías de las categorías genéricas mestizas. Ahora sólo nos interesa relevar los rasgos de una forma de accionar, que aparece preñada por las construcciones y reelaboraciones de una matriz antigua, que se va desdoblando y rearticulando en el tiempo y el espacio.

Queremos destacar, finalmente, que en casi todo el relato hay, por parte de las mujeres, un reclamo a los hombres, por su "virilidad" perdida. La imputación de

"maricones" a los carabineros que actuaron en la marcha de las cacerolas, la consigna contra Allende ("La Tencha lo decía, Allende no servía") -que delata el doble sentido de la frase- patentizan la recriminación de la "poca hombría" expresada en el plano de la sexualidad, y que puede leerse como la percepción extrema que las mujeres tienen de los hombres. El arrasamiento virtual de la patria (es decir del territorio de la madre) se debe a que ellos no se comportan como tales[49], permitiendo la violación de otros (los "ajenos", en este caso personificados en los comunistas, en los soviéticos, en los cubanos) de ese cuerpo que cobija a todos los hijos nacidos en él. De ahí entonces, la acusación de la homosexualidad, de la debilidad, que las mujeres-madres deben denunciar y combatir para re-establecer lo inmaculado y permitir que el orden circular (el útero del "eterno retorno") se reproduzca sin sobresaltos. Por ello, no es difícil deducir que la interpelación al "guerrero", como restaurador del equilibrio, haya sido un paso inevitable: la espada o el cañón, son las prolongaciones perfectas -en el plano de la psiquis colectiva- de la virilidad. Sin embargo, no olvidemos que fueron -simbólica o realmente- las mujeres-madres las que lo llamaron con poemas, llantos y ruidos de cacerolas.

"El estruendo materno en la dictadura".

Sí, ese estrépito, ese fuerte sonido inarticulado de los utensilios domésticos también fue proferido comunitariamente, ahora contra el "guerrero", contra el poder omnímodo que se alojó en Chile. Alboroto de ollas y sartenes lo convocaron, baraúnda de cacerolas y estrépitos venidos de la cocina clamaron por destituirlo.

(49) Tal vez esta sea la clave de la "anomalía" en la cadena sintagmática, que provoca el ruido ejecutado por las mujeres, de acuerdo al análisis de Lévi-Strauss al que hemos aludido anteriormente.

Es notable cómo los mismos signos maternos que aparecieron pre Golpe de Estado, fueron practicados por una oposición que, marcada por la dislocación de sus estructuras partidarias, dio lugar a la emergencia de movimientos inéditos en el país: los jóvenes, los indios, las mujeres; sectores sociales marginales a los "grandes discursos", aunque constantemente apelados por ellos. Creemos que, en ese sentido, la creciente aglutinación de las mujeres permitió que las formas de contrarespuesta, de "resistencia" al régimen militar adoptaran destellos alejados de las maneras clásicas de criticar o rechazar modelos políticos.

La política maternal fue la protagonista de las primeras y últimas manifestaciones colectivas contra la dictadura. Mas, el escenario era otro: la noche, el toque de queda, las patrullas militares, hacían evidente la contraposición entre vida/muerte. Por otro lado, la propia experiencia de la muerte era un dato sensible en el plano consciente o inconsciente de la población. Por eso el ruido nacido de los hogares semejó, sin ambages, el sonido ahogado de una comunidad reprimida, simbolizada en las mujeres, pero extendida a toda la ciudadanía. Lo materno clamaba desde el núcleo más vital de su existencia. Ya no en las calles, sino en el espacio de la casa misma se erigió la bulla, el reclamo que retomó los ritmos de la cocina, y los amplificó barrio por barrio.

El "caceroleo" se acompañó de fogatas, barricadas, encendido de velas. El fuego iluminaba la noche aún más opaca por los apagones, por las torres de alta tensión voladas. La hoguera y el sacrificio fueron la comparsa del ruido doméstico. Siempre hubo muertos. Como si la protesta fuera un gran rito sangriento en donde el "Dios" sólo se apaciguara devorando-asesinando jóvenes, niños, seres humanos. Un gesto reiterado: la vida sólo se perpetúa a través de la muerte vica-

ria, de alguien que sustituye la ofrenda comunitaria. De este modo, las protestas maternas en la dictadura estuvieron rodeadas de una atmósfera sagrada, en cuanto sus consecuencias sacrificiales y en tanto su simbólica del fuego.

Foerster y Güell (1984) hacen un análisis de esta forma de hacer política, planteando que hay en ella una sobresaturación de signos, y que "...los elementos simbólicos cuando acompañan la disputa del poder, remiten a totalidades de sentido que no coinciden con la noción de política como disputa racional. Lo simbólico desborda los límites de tal noción."(Op.cit.:103). Los autores ven en las protestas la manifestación de una comunidad ritual que teñida de rasgos indígenas, de cristianismo popular, de mitos y deseos "...construye un abecedario inconsciente, donde la política aparece menos como "elección de alternativas" y más como ritual de exorcismo" (Op.cit.:105). Así, el "ruido estrepitoso" permitiría superar las conjunciones y/o disyunciones que provocan desequilibrios en la vida social. La estridencia se instalaría llenando el espacio de la ruptura, denunciándola, y a la vez encarnaría el anhelo de continuidad de la vida. Por otro lado, que el sonido provenga de la "cocina" apunta al factor de mediación que ésta entraña en relación al sacrificio[50]. "El ruido y el fuego controlado de las protestas -dicen los autores-, configuran una mediación histórica del Estado de compromiso chileno: la cocina." (Op. cit.: 109).

Por cierto, el análisis emblemático de las formas de impugnación política, en los últimos períodos de

(50) Esto se vincula al hecho de que en la sociedad mapuche y en otras "...la cuestión sacrificial es "pensada" como *mediación a través de la cocina*, ya sea por medio de vasijas culinarias o por el sacrificio humano visto como un comensalismo entre los hombres y los dioses. Así, la cocina, y más específicamente el *fuego culinario* –como en toda la mitología americana– aparece como la gran mediación entre el mundo de lo podrido y el mundo de lo quemado" (Foerster y Güell: 106).

nuestra historia, podría ocupar muchas páginas. Para nuestros efectos interesa destacar cómo lo femenino materno, trazado por la cultura mestiza, aparece representado y sobrerepresentado en esas prácticas públicas contemporáneas, aludiendo no sólo a rasgos genéricos, sino a atributos colectivos.

Mientras la simbólica de la madre se institucionalizaba en las instancias de poder del gobierno militar (Munizaga 1988), otra faz materna se articulaba como contestación a su imperio. Nos referimos a las diversas agrupaciones y organizaciones de mujeres que surgieron en el país. Muchos de esos grupos nacieron bajo la tutela de la Iglesia Católica, de algunos partidos políticos de oposición, de ONG, otros por efecto del emergente movimiento feminista y varios espontáneamente o por efecto de imitación.

Es evidente que la mayoría de estos agregados podrían ser definidos como de "resistencia doméstica" (Arteaga: 576) ante la álgida situación económica derivada de la implementación del sistema neoliberal. Comedores Infantiles, Ollas Comunes, Comprando Juntos y Talleres productivos, junto a otros[51], comienzan a ser el bastidor de la la nueva trama con que las mujeres bordarán su "política maternal". Todos ellos "...nacen de la necesidad, situación que para las mujeres no sólo tiene un significado **material**, sino que también una importante connotación **ideológica**. Material, porque representan una respuesta concreta -aunque insuficiente- a los problemas que plantea la subsistencia familiar; ideológica, porque les permiten responder al imperativo común de velar por el bienestar de sus hijos, responsabilidad inseparable de su rol de madre y ama de casa" (Op. cit.:579).

(51) Como los Comités de Abastecimiento, de vivienda, Bolsas de cesantes, etc.

Podemos colegir, que el carácter de esas organizaciones está fuertemente sellado por una contrarespuesta comunitaria que toca los signos más sensibles de la reproducción familiar y que, por tanto, puede leerse como un intento materno-vital ante la inminencia de la muerte (el hambre, la pobreza, la marginalidad). La política maternal se sitúa, en este caso, en la ruptura de la atomización de las madres para superar las privaciones y permitir la continuidad de su núcleo. Dar de comer a los niños, poder nutrirse juntos, buscar formas de abastecimiento, producir para vender, serán los movimientos que las mujeres-madres harán, como un modo de oponerse a la carencia. En un ademán antiguo, la inteligencia de las mujeres se agudizará para "recolectar", para transformar lo precario, para fabricar, desde el deshecho, mínimas condiciones para la realización de la vida.

También, surgen otras organizaciones -signadas por la participación casi mayoritaria de mujeres en ellas- que comienzan una "resistencia" ahora discursiva y no gestual frente a la muerte. Se trata de las agrupaciones ligadas a la defensa de los Derechos Humanos, tales como: Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, Agrupación de Familiares de Presos Políticos, Mujeres por la Vida, CODEM, entre otras[52]. Ellas brotan como contestación a las maniobras del "guerrero", que impuso el castigo para "vencer" el "caos", para legitimar su poder desde la violencia. Legitimación que pensamos se afincó en el supuesto de que para restaurar el "orden" había que matar. En palabras de Hinkelammert "..la ley mata -y continúa diciendo-...Siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de una ley llevan a la muer-

(52) Para mayores detalles sobre estas organizaciones, consúltese el texto ya citado de Arteaga.

te, actúa el pecado... Este pecado ocurre necesariamente sin conciencia del pecado, sin embargo, la muerte, que el pecado trae, se ve. Por lo menos, se ven los muertos..." (1989: 172-173).

Las mujeres así, ante el dolor y el quiebre de la continuidad vital, generaron una práctica social de protesta y reclamo, que emerge de su condición de sujeto procreador de la feracidad. "Eramos todas mujeres porque la gran mayoría de los desaparecidos eran hombres". Esposas de, madres de, hijas de, compañeras de, hermanas de... muy pocas estaban al tanto de las actividades de sus familiares y sólo unas cuantas se habían interesado por la política o habían participado directamente en ella" (Krítica, 1987, citado por Arteaga:583). Desde el espacio de la casa la queja por el duelo o por la imposibilidad de hacerlo, se revirtió a la calle, una calle que ahora estaba vigilada y simbólicamente "tomada" por el poder del "guerrero". Encadenadas al Palacio de Justicia, haciendo huelgas de hambre, juntándose fugazmente en una esquina del centro con las fotos de los desaparecidos en el pecho, las mujeres realizaron su política maternal[53]. Así, estas "...actividades públicas... a pesar de involucrar a grupos relativamente

(53) Este estilo al parecer es común en América Latina, como lo demuestra un análisis realizado por Ana Pizarro sobre el movimiento argentino de las Madres de la Plaza de Mayo. Para la autora la estrategia de ese movimiento es uno de descontextualización, toda vez que la dimensión ética (propia de la mater) se desplazó simbólicamente a la calle. Desde nuestra óptica esta "fuga" puede leerse así: la madre usurpó el espacio citadino interpelando al orden político instaurado en la muerte, cuestionándolo, precisamente, por la transgresión del orden legitimado en la vida que representa la mater. La madre sale de la casa a la calle, de lo trascendente a lo inmanente y trastorna las relaciones canónicas asignadas a su ser. El éxito y el impacto del movimiento, radicó en el desplazamiento de contenidos que tocan hondamente la constitución de nuestra cultura mestiza, hacia los ámbitos del poder político y por ello: "El momento... en que el discurso de las Madres de Mayo comenzó a ser cuestionado desde algunos sectores fue cuando comenzó a plantearse ya no sólo en su reivindicación específica, sino a asumir el otro discurso, el de la reflexión global sobre la sociedad y sus proyectos de transformación" (1989:9).

pequeños de mujeres, de remitirse más al plano de la ética y de **principios universales** (como el respeto a la vida) que a cuestionar la institucionalidad impuesta o a afirmar y defender **sus propios derechos cívicos**, ejercieron un gran impacto y repercusión política debido a que durante años fueron actoras únicas en un escenario dramáticamente vacío de otras voces, disidencias o expresiones opositoras" (Op.cit.:584).

A nuestro juicio el "a pesar" debería ser más bien un "porque", ya que, justamente, la fuerza de la política maternal cobra su impacto en el hecho de que rebasa el discurso político local y se erige como transgresión estructural, en tanto apela a los soportes constitutivos de la sociedad. Esa reivindicación se estructura en la oposición vida/muerte, suturada o equilibrada desde la cultura de diversas maneras, y que en el caso que analizamos, se traduce en la impugnación de un poder social cuyas instituciones (en la justicia, la economía, la política, etc.) están al lado o provocando la muerte. Por eso, son las mujeres -con su particular constitución de identidad en la cultura mestiza- las que emergen como protagonistas de la necesidad de restaurar el equilibrio, situándose real y simbólicamente en el polo de la vida. En ese sentido, su accionar en la calle es, metafóricamente, una "insubordinación" de las fuerzas genésicas, el grito anterior a la formación de la comunidad, o como diría Kurnitzky (1987) "el retorno de lo reprimido maternal" que hace patente, a los oídos colectivos, la presencia de la madre como depositaria del orden primordial[54].

(54) Al respecto, la tesis del autor citado es que la formación de las civilizaciones y de los estados, está afincada en la represión de lo materno o de la feminidad. Los cultos a las diosas madres, con su consecuente acuñación de la moneda (en tanto sustitutos de las ofrendas sacrificiales a la diosa), fueron reemplazados, en un largo proceso histórico, por instituciones masculinizadas y por la gestación de la economía dineraria. Las culturas así, habrían olvidado el origen de su constitución, negando y reprimiendo el principio materno que les dio origen.

Para finalizar, nos detendremos en una alegoría que surgió de estas organizaciones femeninas. En muchas de sus actuaciones públicas, básicamente de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos", los actos fueron inaugurados con la "Cueca Sola". Se trataba de la evocación de la Patria, y de su momento de constitución en la Independencia. La cueca es el baile nacional que se danza en Septiembre y que tiene un carácter sensual de seducción y conquista entre mujeres y hombres. Es un baile de pareja. La "Cueca Sola" era el movimiento de la madre, de la esposa, de la hija, de la amante o la compañera que, restituyendo al hombre en su desaparición, lo hacían presente en su ausencia. La mujer baila sola para mostrar su viudez, su abandono, su "lealtad" al que partió; pero también para convocar su silueta perdida. Si la cueca es un emblema de la nacionalidad, la mujer estaba allí, ejecutándola, para expresar que esa "matria" que es Chile, estaba viva, y aunque en duelo, permanecía como pivote de su existencia. Con la "Cueca Sola" la evidencia de la fuerza maternal, en tanto desdoblamiento del territorio natal, queda expresada en su más prístino perfil. Finalmente, el baile de nupcialidad que ella dibuja, retoma signos colectivos de identidad y los usa como lenguaje de una memoria, en donde lo femenino como presencia y lo masculino como ausencia se rearticulan, tejiendo parte de nuestra historia contemporánea.

De este modo, podemos decir que la cultura mestiza chilena se revela en las formas en que se manifiesta la "política maternal". Ya sea en su vertiente del "ruido de las cacerolas", de las organizaciones populares femeninas, o en los movimientos pro-vida. Se trata de un accionar que se alza en lo colectivo, en donde la mujer (como sexo) y las madres (como género) irrumpen en el orden tradicional de la calle y del poder,

anegándolo de gestos que lo interpelan desde el espacio más antiguo y reprimido (desde la mater y el hogar), y por tanto cuestionan su legitimidad. Si los Centros de Madres (CEMA) representan lo genérico disciplinado y funcional, estos movimientos a-institucionales (como el estruendo de ollas) personifican su transgresión. La simbólica sagrada de la madre se erigirá ahora -utilizando un imaginario similar, pero complejizado- y protestará ante el orden, lo cuestionará en un lenguaje que atravesará los sexos y que se transmutará en sintaxis comunitaria. La convocatoria a los signos de la "patria-matria" constituyen, sin duda, un elemento identificador que, al postularse como símbolos de la "madre-patria", incluirá a derecha e izquierda (como lo vemos en el reiterado uso del "ruido doméstico")[55]. La comunidad ritual chilena, entonces, se muestra abiertamente exorcizando las rupturas. Lo notable es que el exorcismo tome un cuerpo y una alegoría femenina.

3. La inviolabilidad de la palabra.

Nos hemos referido a una característica de la cultura mestiza que se manifiesta en el disfraz, en la máscara (Paz, 1959), en lo que llamamos el "culto a la apariencia". Podemos percibir variadas formas en que este rasgo se actualiza en nuestro país, mas nos acercaremos, someramente, a dos planos en las que éste se torna evidente.

(55) Por estas razones hablamos de que es la cultura, el **ethos** mestizo, el que moviliza las prácticas de los sujetos-mujeres involucradas en la política maternal. Y también por ello, es interesante analizarlas desde ese lugar, en tanto rearticulaciones de una memoria histórica. Entenderlas desde la "racionalidad" (de la adecuación de los medios a los fines) o desde las "estructuras" impide, muchas veces, comprender la globalidad de esferas que constituyen esas conductas. Creemos que este somero análisis, puede ser un aporte para el estudio de una forma de "hacer política desde las mujeres" y que más que verdades, abra la posibilidad de preguntas en torno al tema, dentro de la óptica de una antropología de la mujer en nuestros territorios.

En primer lugar, tenemos la ficción de la nulidad matrimonial que existe en nuestro país. En ella podemos ver un claro ejemplo del "culto a la apariencia". No se habla de divorcio, no obstante las "familias" o los matrimonios se desconstituyen vía la "nulidad". Todo pareciera como si en el país se preservaran los cánones indisolubles del contrato matrimonial, en la medida en que la palabra divorcio no es sancionada ni en el discurso ni en los cuerpos jurídicos. La sola mención de ese vocablo levanta airados reclamos en muchos sectores de la población. Referirse al divorcio es restituir la ruptura de la familia, puesto que: "Matrimonio y familia no pueden pensarse el uno sin el otro. Ya decía Durkheim que la familia moderna reposa sobre el matrimonio, en tanto que en el pasado el matrimonio se asentaba en la familia" (Methol-Ferré:40). Así, no hablamos ni legislamos sobre el divorcio, pero nos acogemos a la "nulidad" practicando, entonces, en los hechos concretos, la disolución de los vínculos matrimoniales y de la familia.

En segundo lugar, algo similar ocurre con los abortos. Su existencia y sus nefastas consecuencias, son por todos conocidas; pero es difícil aludir públicamente a ellos y mucho más lo es plantear una búsqueda de soluciones. Poner en el discurso la palabra aborto es romper el tabú de la apariencia, y por ende levantar los "velos" que recubren las conductas. Asimismo, las relaciones sexuales pre-matrimoniales y sus efectos en los abortos de las adolescentes, es materia sabida[56], sin embargo la aplicación de una política educacional sobre sexualidad se ve rechazada aduciendo "valores morales".

(56) "La proporción de mujeres menores de 24 años hospitalizadas por complicaciones derivadas de abortos inducidos ha aumentado de manera muy significativa en los últimos dos decenios. En el año 1970 representaban el 35.5% del total de hospitalizaciones por aborto y en 1985 ese porcentaje ascendía a 48.8%" (Irma Palma: 71).

Podríamos mencionar muchos ejemplos, en el ámbito de la sexualidad y de la familia, que dan cuenta de la disociación entre prácticas cotidianas y discursos públicos. Aparte de las explicaciones obvias sobre el tema -el peso de la ideología católica, el conservadurismo, etc.- creemos que el fenómeno está estrechamente ligado al **ethos** mestizo. Por una parte, la simbología de la mater que da la vida, se estrella, por ejemplo, con la noción de muerte que implica el aborto. De allí entonces, que una ética fundada en la representación de "lo mater", necesariamente se oponga a esas prácticas. Empero, la acción existe, y las mujeres, que en definitiva controlan su cuerpo (son las artífices de la vida y también de la muerte), solucionarán por vías no institucionales su decisión de abortar. En el caso de la "nulidad-divorcio", estamos frente al espejo en donde se refleja un antiguo gesto familiar. Si en el pasado todo ocurría como si hubiera una familia monógama y cristiana (Cf. el apartado Madres y Huachos), hoy todo aparece como si la "indisolubilidad" del matrimonio existiera y la familia estuviera "protegida" desde la legalidad.

Ese orden de las apariencias será roto, cuando el discurso nombre pública y directamente lo que sucede en la cotidianidad. "Los trapos sucios se lavan en casa", es un dicho que expresa nítidamente la situación. En privado, en el cuchicheo o rumor hogareño podemos hablar sobre los hechos tal como son, pero fuera de ahí todo debe semejar "limpieza". La mención de los vocablos o la discusión colectiva, sobre ellos, traerá consigo el rechazo, porque en nuestra cultura mestiza las palabras "son la realidad", sobre todo las de la "ley". De este modo, por ejemplo, traer a escena el término divorcio, es sacar a luz el hecho de que efectivamente los matrimonios se disuelven. No, nosotros lo que deseamos, inconscientemente, es que esa "verdad" siga su curso y que la "otra" (la de la palabra

nulidad) sea su máscara. Es el juego de los dobleces, y también el juego de una sociedad no secularizada, en donde la "costumbre" (o el rito) es lo que sella la experiencia y la "ley" (o la palabra) la que arma un discurso que la recubre.

De esta manera, de lo que se trata, es de no violar públicamente los términos que disimulan las acciones. Por eso, creemos que la reivindicación de una serie de demandas -que son comunes en las sociedades "modernas"- atingentes al ámbito de la familia y de la sexualidad, por ejemplo, encuentren en nuestros territorios serias dificultades para su enunciación y para su realización. La cultura mestiza, compleja y "ladina" tiende a escamotear y a escabullir, sobre todo en el plano del discurso, los sucesos simples y puros, para trastocarlos, para hacerlos ficciones. Lo inventado es lo real; la reiteración de la palabra de la "ley" hace que ella, a fuerza de repetirla, adquiera existencia. Así, una de las características del culto a la apariencia, es la interdicción de la palabra. Violar la palabra -por medio de otra- será el punto más álgido por el que atraviese cualquier alternativa de cambio, sobre todo, desde el punto de vista de las mujeres, de la familia y de la sexualidad en la cultura mestiza chilena.

Corolario

Es posible percibir, a través de los ejemplos que hemos mencionado, cómo en el país contemporáneo los rasgos culturales mestizos se van rearmando en un nuevo tinglado. La "política maternal" y la palabra disociada de las prácticas, son elementos, entre otros, que operan dentro de una matriz que re-elaborándose hace posible una singularidad. El tema de la cultura, de nuestra cultura, parece ser crucial para la comprensión de nuestro destino como sociedad y para la aprehen-

sión de su historia reciente. Una mirada desde y de la simbólica, del imaginario colectivo, es un ejercicio que puede conducirnos a recuperar el pasado y sus modos de estar en el presente y poder, por fin, percibirnos como sujetos entrecruzados, pertenecientes a un **ethos** particular.

Tematización del mestizaje en Chile.

Los blancos muestran el puño
a su poderío desaforado;
a los mestizos les sube
los sucedidos quemados,
y el indio, a medio pastal,
pecho y rostros conturbados,
se arrodilla y masculla
los conjuros no olvidados,
y los nombres de los dioses
vuelven a pecho y a labios.

(Gabriela Mistral, Poema de Chile).

A través de la tradición oral, del discurso historiográfico y de la literatura podemos conocer cómo se ha problematizado el mestizaje en nuestro país[57]. La historia y la literatura han formulado ciertos paradigmas sobre el mestizo chileno que han creado, junto a los relatos indígenas y populares, una serie de mitos de autocomprensión. En este apartado nos interesa esbozar parte de esas enunciaciones a partir de algunos cuentos mapuches **(epeu)**, desde algunos textos "canónicos" de la Historia de Chile y desde la literatura. Jugaremos, así, con dos vertientes de relatos que provienen, además, de dos cosmovisiones: la indígena mapuche y la "criolla" (o mestiza blanqueada); la tradición oral y la ilustrada. Estas aproximaciones evidencian la diversidad que existe para abordar un mismo tema -el entrecruzamiento de culturas distintas- y una misma relación -la de una mujer y un hombre especificados por una historia.

1. La mirada ilustrada.

a. El mestizaje de los historiadores.

Realizar una lectura de los historiadores, que han marcado la forma de pensar la "chilenidad", es una pista para rastrear los estereotipos que se han osificado en nuestra memoria. Francisco A. Encina (1983), Jaime Eyzaguirre (1973) -entre los más conocidos- y Nicolás Palacios (1988) -entre los menos estimados- han desarrollado un modelo que, a través de la lectura y la enseñanza, se ha ido extendiendo hasta confundirse con

(57) Casi la totalidad de los contenidos de este apartado forman parte de la investigación en curso "Mestizaje e identidad en una zona de la Araucanía", Proyecto Fondecyt, del cual la autora es co-investigadora. Por ello, deseamos destacar que muchas de las ideas aquí vertidas tienen como co-autor a Rolf Foerster, investigador con el cual compartimos dicho Proyecto.

una verdad mitológica, con un relato de la génesis, con un mito fundacional de nuestra sociedad.

Encina, tomando casi la mayoría de las ideas de Nicolás Palacios, es quien argumenta con mayor claridad el "mito fundacional" de la chilenidad. Aunque influenciado por Palacios, "tuerce" los planteos de éste para demostrar y construir un modelo de la matriz que estructura la nación.

Para este historiador -y nos detenemos en él por su vigencia- el nacimiento de la sociedad chilena se ancla en el mestizaje, el cual por medio de un largo proceso habría configurado una unidad nacional. Las características de este mestizaje serían la amalgama de los hombres españoles con las mujeres mapuche- picunches (chincha chilenas según su nomenclatura), que tuvo como resultado una raza joven que adoptó más el modelo del pater que de la mater indígena. La mujer indígena se sintió atraída sexual y emotivamente por el hombre de "raza superior" y como ella pertenecía a una "inferior", su producto, el mestizo, dio lugar a una "nueva raza" que adolecía de las virtudes de las "viejas razas" occidentales. El estrato indígena hizo "retroceder" a la "sangre española". Encina ve el mestizaje como un fenómeno biológico más que cultural y establece una gama de mestizos que van desde el más blanqueado (más español) al más indígena (más mapuche).

La gama mestiza tendría, por supuesto, un correlato a nivel de la composición de clases. Los más "blancos" ocuparían el ápice de la estructura social, y los más indios, el "bajo fondo social". La Colonia sería, para este autor, el escenario en el que progresivamente se avanza desde la barbarie a la civilización y en donde se va produciendo el proceso de decantación del "blanqueamiento", hasta lograr, al fin, esa "unidad" del pueblo chileno. La unidad estaría dada en la zona cen-

tral, las zonas extremas norte y sur serían los lugares de refugio de lo indio.

No cuesta colegir que la idea de mestizo de Encina, si bien apunta a la problemática de la conjunción de dos culturas, está fuertemente influida por conceptos biológicos, raciales, en donde lo "positivo" está puesto en la dominancia de lo blanco, de lo español. El mestizo chileno es un europeo, y cuando adviene la República ya ni siquiera es necesario catalogarlo como tal, es simplemente un "blanco" chileno que, influenciado por los vascos, desarrolla la unidad de su nación. Sin embargo, la "sangre" indígena que posee -vía el mestizaje- lo ha dejado en la "infancia" y debe ascender en la escala biológica para lograr el desarrollo de un blanco europeo.

Todas las características del mestizo, "cargado de sangre india", prevalecerán en el pueblo. En el mundo popular, urbano y rural, se afincarán sus atributos: la borrachera, la flojera, el dispendio, las "bajas pasiones", quedarán relegados a los "pobres" del campo y la ciudad. Encina clasifica a la sociedad chilena colonial desde el punto de vista étnico; luego hace una torsión y comienza a hablar de clases (para los segmentos altos y medios); pero cuando se refiera al pueblo, hablará de mestizos, y de mestizos en donde predomina lo indígena.

Por su parte, Nicolás Palacios, en su libro **La Raza Chilena**, desarrolla el tema del mestizo con implicancias que son raciales y biológicas, pero que en definitiva se confunden con lo cultural. Independiente de los reparos que podemos hacer en términos de los actuales conocimientos antropológicos, lo que cobra validez en su obra es el "modo de pensar", la armazón de su argumento, el gesto de su escritura, el entramado que hay tras su hermenéutica.

Para Palacios el mestizo es sinónimo del "roto

chileno" y ese roto es la nación. Chile sería resultado del mestizaje de dos razas poderosas (la española con ascendencia "goda" y la mapuche). A diferencia de Encina, ve al pueblo indígena tan "superior" como el español. Producto de esa mezcla emerge la "chilenidad". Una chilenidad que no es entendida ni valorada por los estratos "latinos" de la sociedad que se superpusieron a los mestizos chilenos y que, generalmente, son los que dominan política y económicamente.

El roto, el mestizo, es el trabajador, es la clase media, es el campesino, es el pueblo -el que peleó por su Patria en la guerra del 79-. Palacios se dedica a desmitificar los estereotipos que la "clase dominante" achaca al mestizo: peleador, borracho, anómico. Imputa todos esos defectos a las razas latinas y -utilizando los medios científicos de su época- argumenta con estadísticas y con la historia que el mestizo es el hombre más virtuoso.

La lucha de Palacios es contra la "europeización" de las costumbres chilenas -de la "modernización" en términos actuales- y a favor de los rasgos tradicionales del roto. Critica la imitación de modelos que no se ciñen a la cultura mestiza y propone un proyecto de desarrollo que considere, en primera instancia, al pueblo chileno, que no entregue sus materias primas y su fuerza de trabajo a los capitales extranjeros. Su lucha es por la valorización de la "rotidad" (chilenidad), la cual ve estrechamente ligada a la valorización del mestizaje mapuche-español.

Su intento así, a pesar de estar influido por el evolucionismo y el positivismo, es uno que destaca la existencia del mestizo chileno y su posición no como "raza inferior", sino que en un estadio más positivo hacia el progreso.

Destacar la forma en que Palacios nombra al mestizo como sinónimo del roto, es poner en escena un

problema que toca a la forma de pensarse del chileno. Nadie quiere ser mestizo, ni menos roto. Mestizo es tener que ver con lo indígena, roto es ser pobre, estar en el "bajo fondo social". Mestizo y roto aluden a una realidad que debe ser tachada, cubierta por esa "unidad nacional", por el "blanqueamiento" que propone Encina: mestizos sí, en algún remoto lugar de nuestra historia, pero ahora, civilizados, modernos, europeos. Los chilenos somos "los ingleses de Latinoamérica".

Desde el punto de vista del historiador Jaime Eyzaguirre, la categoría de mestizo como fundante de la "chilenidad" no cobra ninguna relevancia, utilizando el término criollo para designar a los hijos de los españoles nacidos en Chile. Plantea que la llegada de mujeres españolas es temprana, aunque no en gran número, pero que posibilita los matrimonios entre europeos y la formación de una estructura social en donde los hidalgos están en el vértice; le siguen los indios, luego los mestizos y finalmente los negros. Los indios tendrían una mejor posición que los mestizos, pues estos últimos eran "ilegítimos".

Este historiador acepta que se produce un gran mestizaje en la zona central, y que su característica sería la de ser fruto de uniones no legítimas entre españoles e indígenas. Otorga a los mestizos destreza en los oficios manuales; pero su calidad de astutos y disimulados los harían poco confiables para la sociedad chilena de la época. Otros atributos de los mestizos son: inmorales, indisciplinados, bebedores, ladrones y promiscuos sexualmente, todo ello por carecer de un hogar estable y legítimo. Al parecer, el peso de lo indígena en ellos los hacía "pasarse" a tierras del enemigo (el mapuche) y desde ahí luchar contra los españoles.

Eyzaguirre plantea que en el siglo XVII los mestizos eran los predominantes en la sociedad chilena de la zona central y que pasaron a ocupar los trabajos de

los indios en la artesanía, en el campo y en el trabajo doméstico. Es decir, pasan a ser el "sector popular" chileno. Ya en el siglo XVIII los mestizos habrían adoptado las "costumbres" europeas y los indios de los pueblos hablaban sólo castellano. Los criollos y españoles seguían conformando la clase superior.

Finalmente, en la República, la sociedad chilena era "blanca". La clase alta es refinada y europeizante; surge la clase media a través de la educación, y los artesanos van conformando una clase media baja. Sin embargo, en el pueblo, continúa vigente el "roto de extracción mestiza", los vagabundos y harapientos que buscan trabajo en minas y en el campo; los jugadores y borrachos; los dilapidadores.

La visión que propone Eyzaguirre se roza con la de Encina al dejar las características del mestizo en el mundo popular. Sin embargo para el primero, el mestizo no tiene ninguna trascendencia en la fundación de la nacionalidad, el sujeto chileno, para él, es el criollo. Nunca queda demasiado claro quién es este criollo en términos culturales, salvo que en él dominan los rasgos occidentales.

La lectura de los relatos de Encina y de Eyzaguirre, teje los hilos de una "chilenidad" que se mira como homogénea. La prevalencia de lo "blanco" sobre lo indio y lo negro es el hito fundamental de su mitología del origen. Origen que culminaría en una "unidad", en un "igualdad", dada por rasgos biológicos (Encina) y culturales (Eyzaguirre) que nos hacen ser "blancos", europeos. Para un autor (Encina), sin negar el peso del mestizaje, lo importante es que su producto es más europeo que mapuche; para el otro (Eyzaguirre), los criollos son los fundadores de la identidad. Para ambos, el sujeto popular, el pobre, el desamparado será el "remanente", el espejo de una realidad histórica en donde se depositó lo indígena en la sociedad nacional.

Así, el pensamiento clasista pasa por categorías étnicas para definir la escena histórica de Chile. Se mezcla la clase y la etnía para proponer una forma del sí mismo chileno. La imaginería levantada por esos historiadores define el semblante nacional como blanco.

Rompiendo esta forma de mitologizar, Palacios estructuró un discurso en donde el roto define la "chilenidad". El mestizo pasa a ser el sujeto que constituye la nación. Su empleo de la palabra roto es como una bofetada, un golpe al sentido común intelectual, que vio en el roto casi una negación del blanqueado, porque roto es el indio. De este modo, Palacios queda en el silencio de la "oficialidad discursiva" que han erigido Encina y Eyzaguirre en la psiquis chilena.

Podemos hacer objeciones a la argumentación de Palacios desde una crítica a sus conceptos[58]; pero nos interesa más bien ese afán de quiebre con las palabras sagradas de los historiadores y con la configuración de la realidad -la que quieren sacralizar- que instauran a través de su discurso. Decir roto era una empresa política en una época en que la "civilización" triunfaba contra la "barbarie"; decir mestizo era volver atrás, a la época de la Conquista, a la Colonia. La proposición de Palacios, denuncia el ademán chileno de enmascarar, y el "arribismo" de aquellos que niegan la pluralidad inscrita en sus rostros.

(58) Cristián Gazmuri (1989), por ejemplo, entrega un análisis crítico del pensamiento de Palacios. Para Gazmuri el racismo implícito en el autor de la "Raza Chilena" lo conduciría a un "populismo aristocratizante"; su argumentación sería una mezcla de biología, genética, lingüística, sociología y política que produce contradicciones en sus postulados.

b. Novelas y mestizaje.

El mestizo roto de los lupanares.

Hay por lo menos dos autores[59] de narrativa chilena que han puesto en escena, durante el siglo XX, la temática del mestizo, de la identidad y de la relación "blanco-no blanco"[60]. Nos referimos a Joaquín Edwards Bello, en **El Roto**, y a José Donoso, en **El Obsceno Pájaro de la Noche**.

Estas dos obras parecen iluminadoras de otro modo de dar cuenta -ilustradamente, pero mucho más cerca de las "obsesiones" psíquicas colectivas y de una clase- del mestizo.

El roto de Edwards Bello es el mestizo de principios de siglo que mora en un Santiago que comienza a "modernizarse". El roto habita en un prostíbulo. Será el lupanar de las márgenes urbanas el sitio en que "la rotidad" de hombres y mujeres chilenos se despliegue. Y como siempre, en el lugar equívoco de la promiscuidad sexual convergerán las clases que conforman a la sociedad chilena. Clases que, en este caso, están claramente atravesando los rasgos étnicos de los personajes.

La historia cuenta la vida de un niño mestizo -Esmeraldo-, testigo presencial de esa humanidad "desbordada" en la casa de prostitución pobre. Al interior de un espacio sucio, corrupto, anómico, Esmeraldo

(59) No consignamos aquí la famosa obra de Víctor Domingo Silva, **El Mestizo Alejo y la Criollita**, ni a numerosos autores criollistas que han escrito sobre el tema, como tampoco el mestizo en la poesía chilena, pues eso implicaría una investigación acuciosa que desborda nuestra ocupación actual del problema.

(60) Para Jorge Guzmán (1990), la categoría blanco/no blanco expresa nuestra pertenencia a una sociedad "...transida de elementos significativos marcados por categorías raciales y que nuestra relación de hablantes con esos elementos es oscilante..." y que "...esta manera de formalizar la mesticidad, le quita todas las dificultades prácticas y teóricas que impiden su uso en empresas textuales. Mestizo, es entonces, todo lo que pertenece a una comunidad semiótica donde rige la categoría blanco/no blanco" (Op. cit. 93).

será víctima de las "bajas pasiones" de su medio: acusado de un crimen que no comete, es tomado preso. Luego, queda en libertad por efecto de las denuncias de un periodista que ve su "caso" como el de un mártir de la miseria. Esmeraldo debe ser redimido, y el mismo periodista se encarga de ello, alejándolo de su barrio de origen. Sin embargo, el niño escapa y retorna al prostíbulo. Una vez allí se produce una redada de la policía, Esmeraldo huye pensando que lo cogerán. En su angustiosa fuga, sin saber, apuñala al periodista que intentó "salvarlo". Es el fin de este mestizo cuya "marca" trasciende sus posibilidades de redención.

La novela -suerte de "crónica social"- puede ser leída desde diversos matices, pero para nuestro fines nos interesa mostrar cómo el autor percibe a los rotos, a los desposeídos, a los marginales, a los obreros, a las mujeres, a aquellos que conforman el "bajo fondo social" chileno[61].

En las cercanías de la Estación Central se ubica el "arrabal", en donde "Los mocetones, como de bronce, las fisonomías rotundas y belígeras, las extremidades cortas y rollizas, tienen más de Arauco que de España; las muchachas de grandes ojos bovinos, pasivos y sensuales...completan ese cuadro vigoroso de ciudad hispanoamericana pura...Pero a pesar de la vitalidad excesiva, del rápido progreso material que salta a la vista, se nota en ese barrio un no sé qué de fatalismo y fatiga..."(4).

Esta primera imagen de la "rotidad" descubre al mestizo, hombre más "aindiado" que blanco; las muje-

(61) Hablamos de "bajo fondo social" pues es indudable la conexión entre las ideas de Encina y las de Edwards Bello, como lo atestigua la carta de respuesta que el primero le envía al escritor y en donde le dice: "Su cariñosa carta me sorprende leyendo por cuarta vez **El Roto**, honor que, antes que Ud. habían recibido Pascal, Goethe, Balzac, Maupassant y uno que otro autor más en el abigarrado conjunto de mis predilecciones. A no mediar lo que le refiero al final, había creído en un contacto intelectual supraconsciente" (véase el Apéndice de **El Roto**).

res "pasivas y sensuales" (tal vez como memoria histórica de la madre-india que está abierta a la cópula con el blanco). Mestizos rodeados de una infraestructura "moderna" a la que anegan de cansancio y "fatalismo" (recordemos que este término es usado en el sentido común para referirse al carácter indígena).

La ciudad está dividida: "La parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de una manera cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho: ese maridaje sensacional que constituye la sociedad chilena"(Loc.cit). A pesar del "maridaje" la síntesis no existe, pues se trata de dos mundos escindidos en nuevo (la clase dominante) y viejo (el mestizo aindiado); en blanco y no blanco, en "moderno y tradicional", para usar la nomenclatura actual de las ciencias sociales. ¿Cuál es el maridaje al que alude Edwards si el mismo dice que Santiago es una ciudad que "...sólo tolera al roto en las Fiestas Patrias"? La respuesta tal vez está en el desarrollo de la propia novela: en el lupanar, y más específicamente en la mujer mestiza que acoge sexualmente al futre, al "blanco" y que en muchas ocasiones tiene un hijo de éste, un huacho. Pensamos que esa es la clave del "maridaje sensacional" no explicitado por el autor.

Esmeraldo, el hijo de la "tocadora" del burdel La Gloria, es un caso de "mestizo al revés", su padre un mapuche de Arauco, su madre: "...de origen español puro, con antepasados vascos y andaluces; pero... tenía como los indígenas de Chile, los ojos melancólicos, el habla desmayada, el espíritu estoico e impasible al dolor" (8-9). Es interesante notar que el nombre completo del protagonista es Lautaro Jesús Esmeraldo Llanahue. Sus nombres condensan los símbolos y fetiches de la historia nacional: Lautaro, el héroe mapuche; Jesús, el triunfo de la hispanidad (o la evangelización) y Esmeraldo, nombre invertido de Esmeralda, que remite a la

gesta guerrera y sacrificial del Chile Republicano. Nombres que periodifican y conjuntan: mundo precolombino, colonia y república. Pero, su apellido es mapuche, actualizando el símbolo Lautaro, al indio. El cierre del "círculo" histórico que representa el protagonista expresa la idea global de Edwards Bello: no obstante el "progreso en la historia", en Chile lo indígena aún no es arrasado y será esto, lo que en definitiva impida el despliegue cabal de la "modernidad".

La novela describe también los "tipos" de mujeres que viven en el lupanar. Casi todas de origen campesino o pueblerino "de familias venidas a menos", "huidas de su tierra para no manchar a la familia", "soportaban sin emoción la caída...con el fatalismo indígena"(10); otras: "...eran seres nebulosos, sin personalidad: pendencieras, borrachas y ladronas" (11). A lo largo de la novela se van construyendo los adjetivos que nombran el "ser" roto inscrito en las mujeres: "...estaban siempre endeudas, pero no respetaban el dinero. No le daban ninguna importancia..." (12); "....la mujer chilena vale más que el hombre, pero se deja guiar por ellos conforme al rito sexual. Su compañero era una bolsa de vino, pendenciero, incapaz..."(13) "...consideró las cualidades de las mujeres de su raza, sin maestro, ignorantes, crédulas y sin voluntad, pero alentadas y cariñosas, enamoradas y tiernas..." (67) "...(ella) hizo un esfuerzo por permanecer seria, pero sus labios carnosos se estiraron en una risa sensual de bacante indígena..." (92).

En suma, las mujeres pobres chilenas, las madres de los rotos son definidas por su carnalidad, por una eroticidad que las guía y sella su destino. Si algo de "humanidad" hay en estas "rotas" es el amor en su variante afectiva y sexual. Amor incondicional al amante, al "lacho" y también al hijo. Evocamos así, el imaginario del mundo mestizo que ve en la madre, en la sim-

bólica de lo femenino, el cuerpo abrazador y abrasado, la carne caliente que hizo posible el surgimiento de la "nueva raza".

La novela, asimismo, nos entrega la imagen colectiva del roto y su hado ineludible: "...la vida violenta del pobre se resuelve en las cárceles y en los hospitales..." (18). Es decir, en las instituciones terminales. Por otra parte, el "bajo fondo social" transitará siempre los lugares residuales, de deshechos, llevado por su irrefrenable sexualidad, en donde: "La sífilis y otras enfermedades venéreas, que han sentado sus reales en el pueblo desorganizado contribuyen al desquiciamiento general, dejando tras de sí su ignominioso estigma en la familia contaminada, raquítica e inservible..." (26). También podemos conocer las huellas ontológicas del roto: "...él, pobre plebeyo, sin familia ni instrucción, hijo de su esfuerzo..."(68). El roto es el mestizo bastardo, sin linaje, sin estirpe conocida. No posee "educación" (es un iletrado, un analfabeto, un "incivilizado"). El roto debe "hacerse a sí mismo", a diferencia de los que "ya vienen hechos", el pobre debe "autoconstruirse" desde su "nada"[62].

Finalmente, lo que delineará con precisión la existencia del pobre será: "...Esta suciedad sórdida y sin remedio es nacional, la marca del roto..."(77). El pensamiento de Edwards Bello, la ideología, en definitiva, de su clase, convertida en mito colectivo, fundamenta el atributo más notorio del roto-mestizo: lo sucio, la mancha que se expande y "ennegrece" a toda la sociedad chilena. Esa inmundicia es por un lado relativa al desaseo, mas también relacionada al símbolo de la "mugre" que rodea al mestizo: el roto no es puro, es

(62) Leemos aquí el concepto hacendal de la cultura chilena: el inquilino debía ser "salvado" por el patrón, el inquilino era el "bárbaro", sujeto de "males", que sería redimido por la internalización de la religión católica sustentada por el hacendado (para mayores antecedentes consúltese a Pedro Morandé, 1980).

mezcla de sangres, por eso está sucio. Y ¡claro! no hay "remedio" para esa impureza, puesto que va más allá de la higiene corporal, no se puede "limpiar" con agua ni el color de la piel ni las creencias y conductas. De ahí entonces que Chile esté "marcado", tallado como con un cincel, por esa "polución" que no es más que la realidad mestiza que se niega, y que es vista con repugnancia. Así, con **El Roto**, asistimos a la imaginería con que el "blanco chileno" -la clase alta y frecuentemente las demás clases- configura al "no blanco", al pobre, que a veces es confundido con el indio, pero que más que nada es el mestizo que "conserva" rasgos indígenas.

Por último, es importante reiterar esa voluntad de Edwards Bello de ubicar su narración en un prostíbulo. Allí las mujeres, seductoras, sensuales, parecen continuar siendo el "obscuro objeto" del deseo. Deseo que como memoria se transfigura en esta novela: el deseo del dominador (el español, el blanco) sobre la mujer indígena, sobre la "otra" que abre su carnalidad ancestral y misteriosa. La manceba, la concubina de la época colonial, la "china" de la República. La necesidad imperiosa de "retornar" a ese vientre primigenio que acoge y cautiva: aunque prohibida discursivamente por los cánones de las castas y clases, es la depositaria de las iniciaciones sexuales. En este caso, la "rota" es la alegoría de esas primeras madres, el símbolo codiciado de una posesión que fue la fuente de procreación de los mestizos.

El mestizo mudo, el imbunche, el monstruo.

A diferencia de **El Roto**, la novela de José Donoso, **El Obsceno Pájaro de la Noche**, ofrece un mundo chileno mucho más abigarrado, en donde las clases y las etnias se confunden, se retroalimentan, se necesi-

tan. Las divisiones sociales, existiendo, no conforman claramente contraposiciones. Un complejo entramado de relaciones hace que lo "alto y lo bajo", lo "pobre y lo rico", lo "urbano y lo rural", lo "masculino y lo femenino", "lo blanco y lo no blanco", "amos y patrones", se engarcen continuamente para producir una imagen de la cultura nacional, contar el argumento del **Obsceno Pájaro de la Noch**e no es tarea fácil, por eso, nos detendremos en aquellas situaciones y personajes que dan cuenta del objeto de nuestra búsqueda: la simbólica del mestizo.

La novela comienza en el espacio urbano, en una casa en donde las ancianas sirvientes de las clases patricias esperan la muerte. Una de ellas, Peta Ponce es el personaje que condensa lo mestizo campesino de la zona central: bruja que puede transformarse en la "perra amarilla", en una "hechicera mestiza" o simplemente en una criada; depositaria de la tradición oral, de la memoria; también anidadora de odios y amores secretos. El cuento que cuenta Peta Ponce es el del **Chon-Chon** (la cabeza de una bruja que vuela en las noches para sembrar el desorden)[63] y una niña rubia, hija de un rico hacendado. El relato pone en relación a dos sujetos clásicos de la historia de Chile: la sirvienta[64] y la "pequeña patrona", las cuales se transmutan en "perra amarilla" y en **Chon Chon**, respectivamente.

(63) El término **Chon Chon** es mapuche y designa a una forma de transfiguración del **kalku** (brujo/a) que sale por las noches, en forma de pájaro, a volar convertido en una cabeza con alas.

(64) Las sirvientas son llamadas eufemísticamente en nuestro país "nana". Según Lenz esta palabra es quechua y vendría de **nanay**: dolor, mal enfermedad. Alude a las pequeñas lastimaduras que se hacen los niños. Para este autor, también en Centroamérica se utiliza la voz nana, para designar a las niñeras o nodrizas. En nuestro país el uso del término está muy extendido, diciéndose "nanai" por hacer cariño; nana para una pequeña herida y para definir a la empleada doméstica que, además de sus labores en la casa, cuida a los niños. Es interesante notar la asociación simbólica de la criada como "pequeña herida" y también en su connotación de "hacer cariño".

"Porque la niña era bruja, y bruja la nana, que la inició también en estas artes, tan inmemoriales y femeninas como las más inocentes de preparar golosinas y manejar la casa" (36).

El cuento de Peta Ponce tendrá varias versiones de acuerdo a quien lo narre. Así, unos dirán que la nana lo que deseaba era convertir en imbunche[65] a la hija del patrón; otros, que ambas eran brujas. También se conjeturará que lo que ocurrió fue que la niña tuvo relaciones sexuales con un desconocido y que la nana las ocultó. El padre hacendado, por su parte, sutura la leyenda encerrando a su hija en un convento, contando una historia de "milagros" para beatificarla. La Perra Amarilla, la nana, seguirá su rumbo, libre hasta la eternidad.

Es interesante detenerse en la interpretación de los lazos sexuales con el desconocido. La niña habría tenido un hijo, que el hacendado abandonó en la casa de un peón: "El bastardo creció como huacho sin nombre ni origen, criado por cualquiera, moquillento y desnutrido... Seguramente... él también tuvo hijos moquillentos y desnutridos que esparcieron la sangre de los Azcoitía por toda la región, mezclándola con la de los campesinos del sur del Maule. Cuando un caballero procrea bastardos en las mujeres de sus tierras los hijos conservan con cierto orgullo la marca de bastardo del hijo del patrón... pero cuando es una mujer la que da a luz un bastardo, el hijo pierde instantáneamente todo vestigio de identidad, se borran todas las huellas del origen exaltado..." (360).

Nacimiento del huacho, del protagonista antiguo de la historia de Chile, que en la República mora pro-

(65) La etimología de imbunche es mapuche y designa a aquellos seres que, por efecto de un maleficio de los brujos, han sido convertidos en monstruos. También la palabra alude a cualquier cosa enredada, revuelta. Lenz ve en la figura mítica del imbunche mapuche un sincretismo con la imagen del ogro español.

fusamente en la vida hacendal y campesina (Cf. Salazar, 1990) y que evoca los orígenes de nuestra sociedad. Aquí, está diferenciado de acuerdo al género de su progenitora. El problema radica en que una mujer de clase superior no puede ser "mancillada" por una relación asimétrica. Así, su huacho será aún más desposeído, más marginalizado y más excluido de linaje y pasado.

El otro personaje, es el Mudito (o Humberto Peñaloza), también confinado a la casa de las viejas, secretario de Jerónimo de Azcoitía, un ser "imbunchado". El Mudito, en su encierro, engendrará un monstruo que será adoptado por su patrón, quien no puede tener descendencia de su mujer. El padre-patrón construirá para este hijo monstruo un espacio de normalidad-defectuosa. La gestación de este hijo será a través de los poderes brujos de las viejas sirvientas y de la transformación del Mudito en el Gigante, un ser de cartón piedra que seduce a una muchacha (Iris Mateluna)[66] albergada en el recinto: "...quien sabe dónde y cuándo oyó don Jerónimo ese dicen que está definiendo a este hijo suyo estropeado por todos los chiquillos del barrio, por todos los pijes del centro revolcándose con la Iris, por todos los generales y académicos disimulados dentro de la cabeza del Gigante, sí, don Jerónimo, su hijo va a ser un monstruo sensacional, digno de un Azcoitía" (135).

Mas, como en el cuento del **Chon Chon**, las versiones sobre el hijo monstruo dependerán de los hablantes: es posible que haya sido el engendro del matrimonio de Jerónimo e Inés; del Mudito e Iris Mateluna; de ésta con varios hombres que utilizaban la cabeza del

(66) Este personaje secundario es interesante porque manifiesta un problema de identidad común en la sociedad chilena: "Nadie en la población sabía quien era mi madre y para que decir mi padre, eso nunca se sabe, casi nadie tiene padre..." (365).

Gigante; del Mudito e Inés; de la Peta Ponce y de Jerónimo; también del Mudito y la Peta Ponce, los sirvientes: "La Peta y yo quedamos excluidos del placer. Ella y yo, la pareja sombría, concebimos al hijo que la pareja luminosa era incapaz de concebir" (224).

A través del Mudito podemos conocer la historia alegórica mestiza y la complejidad de la constitución de su identidad: "...yo ya lo he servido, ser testigo es también ser sirviente, usted sabe que los sirvientes se quedan con una parte de los patrones..." El personaje continúa así su monólogo: "No eran capaces de vivir sin la presencia de mi mirada envidiosa creando su felicidad... no fue a mí... fue a mi envidia que don Jerónimo tuvo a sueldo durante tantos años. Pero yo me quedé con la mirada cargada de poder..."(84). Esa mirada sería la que deja al patrón impotente y necesitando del Mudito.

Pero ¿quién es el Mudito?: "No podemos ser Azcoitía. Ni siquiera tocarlos. Somos Peñaloza, un apellido feo, vulgar... símbolo de la ordinariez irremediable" (98). "Mi padre sólo recordaba a su propio padre, el maquinista de la locomotora, más allá sólo la oscuridad de la gente como nosotros, **sin historia particular de la familia, pertenecientes a la masa en que las identidades y los hechos se borran para gestar leyendas y tradiciones populares."** (99, subrayado nuestro).

Sin embargo, el padre del Mudito, un profesor primario, ansiaba que su hijo fuera "alguien": "Sí, papá...se lo prometo, le juro que voy a ser alguien, que en vez de este triste rostro sin facciones de los Peñaloza adquiriré una máscara magnífica, un rostro grande, luminoso, sonriente, definido, que nadie deje de admirar" (Loc. cit.). Ese ser "alguien" se concreta en convertirse en un "caballero", pero desgraciadamente no se "llega" a ese estado pues es otorgado por "Gracia

Divina"(101). Entonces, la solución podría radicar en un ascenso social por medio de la educación y la política: "¿Quién sabe si perteneciendo a la Clase Media... pudiera llegar a ser algo semejante?.. Era cosa sabida que muchos jóvenes como yo, carentes de relaciones, dinero, parentescos y presencia, jóvenes de origenes tan desconocidos como el mío, se habían afirmado en la política para saltar la barrera y llegar a ser alguien..."(Loc. cit.).

Asistimos así, a uno de los rasgos culturales mestizos: desconocimiento del origen y ansiedad de "usurpar", aunque sea en la imaginación, las características de los "dominantes", llegar a ser el "otro". Leemos aquí la presencia fantasmática del poder del padre ausente, que dejó sin modelo real al vástago huacho; pero que se erigió en paradigma de lo que éste debía ser. El mestizo no tiene historia porque no posee genealogía, su historia es el mito y el rito y su escape la heroicidad[67]. Una historia de máscaras que en el caso del Mudito llegará hasta la suplantación total. Sin embargo, en el **Obsceno Pájaro de la Noche** este gesto de usurpación no estaría movido por el "arribismo": "No, mi padre era otra cosa, era un fantaseoso, un obsesionado, un ser desesperadamente excluido de sus propias fantasías... era un desgarrado, un excluido, un triste, un dolorido..." La clave pareciera residir en la marginación del mestizo como tal, en su no reconocimiento y en una negación de la propia identidad, complejizada, experiencialmente, por el deseo contradictorio de ser el "otro".

Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente

(67) La heroicidad del mestizo y del huacho está bastante documentada en la historia de Chile. Por ejemplo, Bernardo O'Higgins, el "Huacho Riquelme", se transforma en el héroe de la patria, superando simbólicamente su origen bastardo; también es el caso de los "bandidos" y del legendario "Mestizo Alejo" durante la Colonia.

episodio que narra Humberto, el Mudito: "Cuando (Jerónimo de Azcoitía) gritó rotos de mierda... yo iba casi oculto entre los pliegues de su poncho... A mí nadie me veía. Era él, solo frente a la muchedumbre pendenciera lista para atacar... aunque yo estaba con él, estaba también contra él, con ellos, rencoroso, odiándolo porque mi voz jamás tendría la autoridad para gritar rotos de mierda... deseando pasarme al lado de ellos porque a mí también me estaba insultando pese a que yo iba protegido por su poncho... en ese momento mi ansia de ser don Jerónimo y poseer una voz que no fuera absurda al gritar rotos de mierda, fue tan desgarradora que gustoso se los hubiera lanzado para que entre todos lo descuartizáramos, apropiándonos de sus vísceras..." (203). Finalmente, Humberto, luego de esconderse en una iglesia con su patrón, decide ser héroe, sube al techo, enfrenta a los que protestan y reemplazándolo grita: "Mátenme si quieren, rotos de mierda, aquí estoy... (204). El Mudito recibe un balazo ¡por fin fue confundido con su patrón!: "Yo no me robé su identidad, ellos me la confirieron...el público que lee historia...no puede dejar de conceder su admiración al arrojo que don Jerónimo de Azcoitía demostró ese atardecer en la plaza del pueblo. El público sigue sin saber que es a Humberto Peñaloza a quien están admirando, a esa figura heroica y sangrienta que los insultó, recortada sobre lo que iba quedando de crepúsculo" (205).

Para concluir, mencionaremos el tema del imbunche. En la novela casi todos los personajes son acosados -ya sea por la fuerza de las "meicas o machis" o de los doctores (como Azula)- por fuerzas que los quieren convertir en imbunches; cocerlos, suturarlos, amarrarlos, transformarlos en objetos útiles a las artes malignas, despojarlos de su identidad. Ese acoso será la pesadilla de la novela. Pesadilla que remite al universo mítico mestizo del mundo chileno, en el cual

todo puede tener versiones, pero lo que permanece es la relación con los poderes sobrenaturales. La brujería, lo maléfico será el elemento que prevalece: la Peta Ponce, la perra amarilla, la hechicera, el poder que anida en todos los intersticios y que necesita imbunches para efectuar su mal.

Con la novela de Donoso transitamos por otra vertiente del pensar el mestizaje en Chile. Sin duda, el autor entrega una visión cuya densidad abarca la mirada ilustrada y la mítica, la tradición oral mezclada con la "historia". Sería una "crónica social" inversa a la de El Roto, toda vez que relata una visión doble, entrecruzada, en donde los personajes de una y otra clase, "blancos y no blancos" comparten un mismo ethos, una "chilenidad" que los desdobla y un destino compartido. El mestizo, el "roto" es parte de un universo mayor signado por lo numinoso (lo sobrenatural de la brujería y también del catolicismo) que los desborda y en donde el "poder real", es decir el poder de lo trascendente, está en manos del mestizo, del pobre, frente al cual el otro "poder", el económico y el político no son nada.

2. La visión indígena[68]

El Shene Huinca, Sumpall y Manqueán.

La tradición oral mapuche -**epeu** y **nütram**- también ha abordado el tema del mestizaje. Uno de sus tópicos es el de la relación del hombre huinca (blanco, no mapuche) con la mujer mapuche. Así por ejemplo, la oralidad de los Huilliches de San Juan de la

(68) La mirada indígena será tratada solamente desde la cultura mapuche pues no poseemos datos ni bibliografía sobre las etnias aymaras y rapa nui que den cuenta de la percepción sobre el mestizo en ellas.

Costa, restituye la memoria de un acoplamiento, de una relación cargada de sentidos. Se trata del vínculo entre una mujer india y un hombre blanco, el **Shene Huinca**.

La historia cuenta que había en el lugar una joven soltera que tenía hijos sin "conocer" hombre. Acostumbraba a vagar en el bosque y a perderse en él. Sus parientes la seguían; pero nunca vieron qué es lo que hacía. Pasó el tiempo y la soltera tuvo muchos hijos que fallecían al nacer. Morían, porque al mirarlos su abuela se hacían deformes: mitad humanos y mitad peces. Un día, la madre de la soltera montó en cólera cuando su hija acababa de parir otro niño contrahecho. Le pidió que le dijera quién era el padre, la hija respondió: "Estos niños no son de cualquier hombre, su padre tiene su reino bajo la tierra, es muy rico y muy hermoso. Si usted no hubiese mirado a estos niños, no habrían muerto, habrían tenido larga vida y su cuerpo normal". La madre, perpleja, obligó a la joven a llevarla al lugar donde residía el "hombre invisible". Se internaron en el bosque y al llegar a un laurel la hija lo tocó tres veces. Se abrió una gran puerta y las mujeres descendieron a la tierra. Por una ciudad con calles de oro, caminaba hacia ellas el ***Shene Huinca****, un hombre de pelo rubio, ojos azules, de tez y barba blancas, quien abrió los brazos y estrechó apasionadamente a la joven. La madre gritó espantada y se desvaneció. Al despertar se encontró en el patio de su casa y a poca distancia, su hija permanecía sentada bajo un árbol.*

Esta historia del **Shene Huinca** tiende los hilos de una trama singular, que por evocación y asociación va bordando un devenir colectivo. Podemos oir en ella una interpretación -desde el punto de vista indígena- del mestizaje acaecido en nuestro territorio. La relación amorosa entre una indígena y un blanco produce

"monstruos" toda vez que la tradición (la abuela) mira a los recién nacidos. Por otro lado, se trata de un vínculo sexual no sancionado por el matrimonio, que coloca a la mujer-madre en una situación de soltería y soledad: el padre de los niños es un ausente, un invisible -en palabras de la leyenda-, vive en su reino ciudadano y poderoso, es un extranjero (huinca). La relación ocurre en un espacio equívoco, territorio mágico, conectado con el mundo de abajo, de la tierra, dominado ahora por el blanco que lo urbaniza.

La leyenda del **Shene Huinca**, hace restallar entonces, la silueta de la madre soltera, de los huachos deformes, del padre ausente, poderoso en una vida alejada de la reproducción cotidiana. El **Shene Huinca** (el extranjero rubio) y la indígena soltera son los dos protagonistas que siembran al hijo mestizo, a ese impensable, ese innominable que se vuelve monstruo, que escapa a la normalidad y que sólo puede vivir sin el acoso de la tradición.

Otro mito, muy extendido en la sociedad mapuche, ilustra también las formas en que esta cultura simboliza el proceso de mestizaje. Se trata de la figura del **Sumpall**.

*"El **Sumpall** vive en un manantial, en un río o en el mar. Rapta a una joven para casarse con ella. La comunidad a la cual ésta pertenece la busca sin encontrarla. En un sueño la niña se le aparece a su madre, y le informa de su estado, le dice que no se preocupe, que está bien y que su esposo, el **Sumpall**, pagará por ella, hará **mafitún**. Efectivamente, al poco tiempo, se produce el pago con peces y otros productos del mar, que son recibidos por toda la comunidad.*

En numerosas variantes del mito, el **Sumpall**, está revestido o sobredeterminado por signos huincas: cabellera rubia, "gritaba como gringa", "tiene el pelo

rubio"; "joven rubio". Por otro lado -según muchos relatos-, los hijos, del matrimonio de un **Sumpall** con una mapuche, al ser vistos por los padres de la hija se transforman en "pura agua".

¿Nos encontramos ante una versión algo diferente pero idéntica a la del **Shene Huinca**? Parece ser que las representaciones de lo sagrado mapuche se prestan para una doble lectura. Lo que surge más claro es que, tanto en el mito **Shene Huinca** como en el del **Sumpall**, las reglas parentales tradicionales -el casamiento con la hija del hermano de la madre (**ñuke**)- se rompen, sea por algunas divinidades, sea por los huincas que requieren esposas de los mapuche. En ambos casos se altera el orden parental que, como sabemos, es la armadura de esta sociedad y de sus sistemas simbólicos. El asunto manifiesto de estos mitos sería entonces: ¿cómo restablecer la reciprocidad que supone este tipo de alianza? Un segundo orden problemático es el relativo a la descendencia. En ambos casos los hijos no pueden ser integrados a la parentela (de la mujer) por morir al ser mirados.

El mensaje implícito de los relatos tratados podría traducirse así: una contradicción no resuelta -las mujeres mapuche han sido en el pasado robadas por los huincas y cuando se casaban y volvían a la tierra de su padre, sus descendientes eran "contrahechos" **(Shene Huinca)** como "agua" **(Sumpall)**- es sustituida por una contradicción que se "resuelve" por una relación y un partener mítico, que en un comienzo se comporta como huinca, para abandonar, posteriormente, esa calidad al fundar un matrimonio con el acuerdo recíproco de un intercambio de dones. La segunda cuestión -la de la descendencia- se concluye por vía de la patrilocalidad: los hijos vivirán siempre y cuando permanezcan al lado de su padre.

De este modo el tema del mestizo -producto del

hombre blanco con la mujer indígena- para la cultura mapuche se zanja por medio de la aplicación del código simbólico dominante en esa cultura: el parentesco.

El mestizo, fruto de la relación entre mujer blanca y hombre indígena, que en Chile adquirió una masividad escandalosa, no produjo en el seno de la cultura mapuche ningún quiebre: los hijos (as) fueron incorporados a los linajes con los mismos derechos y deberes que los hijos(as) de las madres indígenas.

El asunto se complica con el "mestizaje cultural", con el "ahuincamiento" de los mapuche. Existe un relato mítico que nos puede servir para dar cuenta de esta dimensión del mestizaje.

El Encantamiento de un Gobernador Nativo[69]

"El cacique gobernador de la Mariquina a mediados del siglo XVII, don Juan Manqueante, aliado de los españoles desde la incursión holandesa en 1643 hasta el levantamiento indígena de 1655 y, calificado por la historia como el hombre más preponderante nacido bajo el cielo de la Mariquina, nos ha dejado una impresionante leyenda que puso fin a su historiada leyenda.

Antiguamente existía un sendero costero como vía de comunicación que unía el valle de Mariquina (Maricunga), con la zona de Toltén. Durante el trayecto había que pasar por un estrecho desfiladero conocido por el nombre de "La punta de Nigue", donde existía un hermoso manantial al cual los comarcanos le atribuían poderes mágicos.

"Manqueante (Cóndor del Sol), que según el in-

(69) Esta versión pertenece a Martín Alonqueo y nos fue proporcionada por una de sus hijas.

signe historiador colonial el P. Diego de Rosales fue de convicciones católicas, no dando crédito de que aquellas aguas tuvieran la fuerza de hacer el bien o el mal, se burla de sus coterráneos.

Fue así que viajando desde sus dominios de Mariquina hacia Toltén -fue su último viaje- acompañado de su hermano Tanamilla, hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y límpidas aguas. Una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide una terrible desgracia.

Sacando su ancho pecho y fijando su dominante mirada en el manantial, con voz de trueno, desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra. No había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde estaba.

Aterrorizado en su impotencia por zafarse ayudado por Tanamilla, Manqueante arrepentido clama misericordia a Dios, al manantial, a todos los santos del cielo y también al "Nguenechen" el Dios de su raza. Pero todo fue en vano, no hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte.

De todos los confines de la provincia acudieron a Nigue a testimoniar su adhesión y afecto al cacique encantado. Cuentan que su mujer favorita, al acariciar su rostro con la mano lo vio derramar lágrimas de sangre, huyendo despavorida, por lo cual posteriormente nunca más nadie hizo ademán de tocar aquella enigmática dura roca.

Con el correr del tiempo, la estatua de Manqueante, como secuela de los cataclismos, quedó ubicada en la resaca del mar; en cuyo sector afirman, los pescadores de Mehuin y Queule, es muy rico en peces y abundante en moluscos, pero que nadie se atreve

acercarse mucho a la piedra de figura humana por temor a que les suceda una desgracia.

Mucha gente se ha llevado Manqueante -se menciona- de preferencia del sexo femenino que atraídos por el embrujo de la escultura han desaparecido de la faz de la tierra, gente encantada que mora en un mundo sofisticado, de fantasía".

El relato comienza dando cuenta de una serie de índices de verosimilitud histórica (personajes, fechas y hechos reales) y de calificaciones del personaje (cacique, principal, católico); pero continúa con hechos de verosimilitud "míticas". La historia, entonces, se confunde con el mito y éste con la historia. Mas el mito triunfará sobre la historia (procedimiento habitual en las sociedades "frías").

Estamos, como es evidente, frente a un personaje a-huincado: aliado de los españoles en la guerra y que abandona sus antiguas creencias para profesar la religión católica; que no da "crédito" del poder de lo sagrado "mapuche" y que se burla de los creyentes en dicho poder. Manqueán será castigado por desvalorizar lo sacro indígena. Se mofa de su capacidad de dar y lo hace "ambiguamente" ya que pide una desgracia. Asimismo, desprecia a lo femenino, a la madre, pues el agua del relato es un manantial que, en la mayoría de las versiones, se identifica con el rumor de la orina de una mujer.

Su pueblo permite que Manqueán sea católico y ahuincado, pero lo sagrado (la madre) no acepta que se le subestime y por ello será penado. Transformado en piedra, sollozará sangre frente a su mujer (quien simboliza la tradición y, además, "llora sangre" por imposición de la luna)[70].

(70) Esta sangre alude a la menstruación o **kutrán killén** (enfermedad de la luna) y evoca también los numerosos relatos del **Sumpall** donde a una muchacha le brota sangre del cabello.

Manqueán se hermanará con su pueblo al pedir ayuda al "Dios de su raza", y el pueblo lo reconciliará con las divinidades y los antepasados, gracias a los ritos que le efectúan[71]. Téngase presente que los mapuche "vuelven" a sus ritos más antiguos cuando sienten que sus tradiciones se han ahuincado. Al vivir este proceso como culpa, sus ceremonias (fundamentalmente el **nguillatún**) establecen la armonía con el pasado y con los antecesores.

De este modo, nos encontramos, nuevamente, con el procedimiento simbólico que teje la cultura mapuche para resolver "el problema" del mestizo. El sistema es simple: no existe el mestizo, lo que hay son huincas y mapuches. Para que este proceso sea posible, la sociedad mapuche rompe con toda definición esencialista y racial de la identidad, ella se fundará en base a un código que privilegie, en un caso, el parentesco, y en el otro, lo religioso.

Animales deformes, naturaleza desordenada.

Es notable cómo la tradición oral campesina nombra en sus relatos lo mestizo, sin la referencia original de la cópula entre un hombre y una mujer de culturas distintas; pero sí haciendo mención a una idea sobre la juntura de dos especies de animales diferentes que produce seres maléficos. Por ejemplo, el Piuchén que puede ser un "culebrón" o una culebra que cuando llega a vieja se transforma en ave, o bien posee pico y alas de loro, cuerpo de sapo y cola de culebrón; también adquiere la forma de un lagarto con alas (Cf. Plath: 152); el **Huallapen** es un anfibio que tiene cabeza de ternero, cuerpo de oveja y las piernas torcidas (Op.cit.:175); el **Cuchivilu**, gato-culebra o zorro cule-

(71) Esta reconciliación no es total porque según algunas versiones aún se escuchan sus quejidos, sobre todo en las noches.

bra. Estos "animales", que parecen tener orígenes mapuche, son perversos, chupan la sangre, enferman a quien los ve.

La cultura campesina de la zona central chilena y sur está plagada de leyendas sobre estos seres "sincréticos". Desde nuestra óptica lo que hay detrás de ellos es la imagen "nociva" del mestizo, de aquel engendrado por especies -ya sea del agua, del cielo o de la tierra- que se conjuntan y producen lo "abominable".

Estos animales-monstruos evidencian un pensamiento que da cuenta de la existencia de un desorden en la naturaleza que podríamos leer así: hubo una época en que se producía lo "normal" (seres iguales se ayuntaban con iguales y procreaban una misma especie), luego, hubo una irrupción en el orden, que produjo lo "monstruoso" (seres distintos se ayuntan y procrean una especie deforme)[72].

Probablemente esta visión es producto de la cultura mestiza, en tanto síntesis de lo indígena y lo europeo. Los seres mitológicos, esperpénticos, campesinos evocan el relato de los hijos mitad pez, mitad humanos del **Shene Huinca**, la deformidad de esos vástagos mestizos. Lo interesante es, que estas figuras han quedado "suspendidas" y gravitan aún en el universo de símbolos que conforman la cultura popular chilena.

Corolario

Las distintas ópticas que encontramos en Chile para nominar lo mestizo, dan cuenta de lo difícil del tema para nuestra identidad. Queremos destacar que no hemos incluido aquí la vertiente de la sociología nacional, pues ella -salvo los notables trabajos actuales de

(72) Entendemos a estos seres mitológicos chilenos desde la óptica que adopta Canghuilheim para definir lo monstruoso.

Pedro Morandé (1981 y 1984) y Carlos Cousiño (1990)- confinó el asunto de la identidad, o de la mesticidad, a una mera comprensión desde la categoría de clases. Así la constitución de los sujetos se produciría en las estructuras y tendría que ver con la posición que ellos ocupan en éstas. De ahí que el pensamiento sobre la "chilenidad" haya quedado reservado a un determinado lugar en la economía (el desarrollo y luego el mercado) y en la política. La historicidad de ese sujeto, su devenir, sus transformaciones en tanto moradores de un **ethos** fue un asunto que no ocupó la atención de estos intelectuales[73].

El problema fundamental de la mirada ilustrada, dejando fuera a Donoso, es que ancla el mestizaje en una simple cuestión racial, que luego será imbricada con características atribuidas a una clase: la popular. En ese caso están Encina, Eyzaguirre y Edwards. Nicolás Palacios intenta construir lo mestizo desde una juntura entre lo racial y lo cultural que culmina en el concepto de roto para toda la nación. Para Donoso, no obstante, se trata más de un asunto cultural, de categorías míticas que se entraman para producir lo que somos.

Desde la tradición indígena, el mestizaje también es concebido como problemático, como un desorden de lo "natural" que provoca asimetrías y anormalidades que serán restauradas a través de "dones" (por el pa-

(73) Hay por supuesto excepciones como el caso de Ricardo Trumper (1986), cuya tesis es que el mestizaje es "...una de las formas de los oprimidos de resistir a los opresores" y en donde la raza es una "construcción social" más que una "naturaleza". Para Trumper la idea es sustituir "lucha de clases" por "resistencia" para explicar las contradicciones y antagonismos sociales en el Chile colonial, de este modo no puede escapar a la visión de una constitución de identidades por oposición más que por pertenencia. Por otro lado, Volodia Teitelboim en su artículo, "Sobre la formación de los chilenos" (1972) se ocupa del mestizaje como elemento constitutivo del país, aunque se limita a entenderlo sólo como una mezcla racial y no cultural.

rentesco) o que permanecerán como tales en los animales deformes. Para el mundo indígena se trata de un asunto biológico y también cultural, expresado en el "ahuincamiento" -para el caso mapuche- que puede o no tener fuentes raciales. Este "ahuincamiento" en el lenguaje de Donoso puede leerse como la "máscara" o la "suplantación" de rasgos que pertenecen al "otro", en un "querer ser el otro".

Así entonces, nos enfrentamos a que distintas tradiciones chilenas hablan del mestizo conflictivamente. La simbólica del mestizo como "monstruo" es constante. En unas se torna más ostensible, en otras haciendo referencia a "anomalías" en las personalidades: astutos, borrachos, pendencieros, traidores -como lo expresan los historiadores-. El hijo monstruo de la novela de Donoso cataliza la imagen esperpéntica de un ser fecundado equívocamente (de origen dudoso). Los mitos campesinos fabulan con seres siniestros que conjuntan distintas especies y nichos ecológicos. Los vástagos de una unión entre una mapuche y un blanco son mitad humanos, mitad peces. Los rotos de Edwards son también grotescos, seres impuros.

Esta relación de tensión con lo mestizo conforma a la cultura chilena y define muchas de sus características. Condición repudiada que, sin embargo y a pesar nuestro, permanece y se transmite toda vez que la categoría roto, indio o "no blanco" está vigente en nuestra cotidianidad. La huella étnica y su historia como marca no se borra. El asunto es así: ¿cómo nos reconciliamos con nuestro origen mestizo? Reconciliación que entendemos esencial para gestar cambios y mejorar nuestra situación de país pobre, latinoamericano, tercer mundista. Pensamos que la tarea pasa por un cuestionamiento de las formas de nombrar y hacer historia sobre el mestizo. En primer lugar, superar las nociones positivistas que anclan lo mestizo en una cuestión pura-

mente racial, biológica y avanzar en la comprensión cultural, en el proceso de mestizaje más que en la categoría de mestizo como una esencia o como un fetiche esculpido en la historia.

Se trataría, en definitiva de poder dar cuenta de la "síntesis cultural mestiza", como lo denomina Morandé (1984) y tal vez el problema de la identidad chilena dejaría de ser el constante "correr tupidos velos" sobre el monstruo, sobre el imbunche, sobre nuestro origen. Superar así lo dramático que aparece no el hecho de ser hijos/as de un padre español o de una madre india, sino de ambos. No es, entonces, una cuestión de "optar" por la madre (por lo indígena), ni por el padre (lo europeo), sino de escoger la síntesis de ellos dos que somos nosotros: ligar tradición oral y tradición ilustrada, para hacer surgir la palabra y el texto, el rito y el mito que nos especifiquen como mestizos en paz con su origen.

Discurso de entrega del premio "Academia" a Sonia Montecino

(Academia Chilena de la Lengua, 21 de Septiembre de 1992)

Señor Director de la Academia Chilena de la Lengua, señores académicos, autoridades presentes, señoras, señores, amigas y amigos:

Me dirigiré a ustedes brevemente, por encargo de la Academia Chilena de la Lengua, para ofrecer el premio Academia a Sonia Montecino, quien lo ha obtenido por su libro **Madres y Huachos**, Alegorías del mestizaje Chileno, ensayo publicado por la Editorial Cuarto Propio y el Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, CEDEM, el año pasado.

Ha sido, debo confesarlo, una sorpresa este encargo de la Academia: soy su integrante más reciente, no he rendido aún la prueba pública que es el discurso de incorporación, llego todavía con un poco de soslayo a sus reuniones, me rondaba en la mente al escribir este texto, la palabra "advenediza". Describo estos gestos, aparentemente tan personales, porque no son ajenos a los que hace Sonia Montecino en el ensayo que le ha valido el premio. En su introducción, ella habla de una memoria "que se cuela en los intersticios de nuestra existencia", y dice que su trabajo se dirige hacia "sitios no tocados por el saber oficial". (Un académico me soplaba al oído, mientras se votaba el premio, que el libro trataba de zonas ocultas de lo chileno, trayéndome a la memoria la célebre y decimonónica metáfora de Freud que

nos habla de las mujeres como “el continente oscuro”). Creo que es un acontecimiento significativo que estemos hablando de estos temas precisamente desde la Academia, que es por definición un ámbito privilegiado de lo institucional.

El libro que esta institución ha distinguido es un libro de atrevimientos, un libro “lanzado” en dos sentidos. El primero, efectivamente, porque investiga zonas socialmente oscuras, es decir, suprimidas o negadas. Sonia Montecino es antropóloga de formación; su trabajo comenzó haciéndose en torno a una zona suprimida y negada de lo que llamamos “nuestra” cultura. Se inició, cuando era muy joven, investigando el tema de las mujeres mapuches, doblemente negadas y suprimidas, por indígenas (en “nuestra” cultura) y por mujeres (en la nuestra y en la suya). Ha publicado ya varios libros. Además de escribir ensayos, ha recogido testimonios y tradiciones orales, y también exploró el tema en una novela (La Revuelta, 1988). Su trabajo, sobre todo en el libro premiado, mira la cultura chilena desde los bordes, y entonces ésta aparece inquietante y extraña. Lo más conocido –o, si estamos en esta, digamos, mejor, lo más protegido por los estereotipos sociales– se vuelve de pronto, como en las fantasías infantiles, profundamente ajeno. Lo más familiar de todo: las madres.

Este libro disloca a las madres. Disloca; es decir, las saca de su lugar cultural; es pues –literalmente– un libro que saca la madre. Saca el tema de la madre del ámbito familiar y privado, del cuchicheo y del susurro; lo saca hacia el dominio público: a la extrañeza, al corral ajeno del texto, al del “ejercicio de la letra”, al del

análisis cultural. Lo ubica en el imaginario de la cultura chilena, y desde allí la madre se aparece como "fuerza asombrosa que se debate tanto en lo positivo como en lo negativo, y que muchas veces adquiere ribetes fantásticos" [1]. Desde este ángulo aborda la hipertrofia materna en el mundo mestizo, el culto mariano en América como manera mítica de conciliar el profundo malestar que produce un origen híbrido; habla también de las "locas", de las mujeres "dislocadas" que han salido a las calles y fundan en lo materno una muy especial manera de intervenir en política, desde posiciones muy diversas que sólo se juntan en la apelación simbólica a lo materno. No quiero extenderme en este punto, que será seguramente tratado, y mucho mejor, por la propia autora: sólo dejarles la impresión de una osadía, y la visión del campo cultural como un espacio cada vez más plural, lleno de ecos de voces distintas, muchas de las cuales resuenan en el texto de Sonia Montecino.

En segundo lugar, el libro es "lanzado" por el género que practica: se trata de un ensayo. Recuerdo ahora las palabras de Martín Cerda sobre el género, cuando hablaba del ensayista como un alguien que piensa y escribe "lanzado", (de ahí obtuve el recuerdo de la palabra) cuya posición es "análoga al del navegante que, después de sobrepasar el terreno de lo conocido, se queda, por así decirlo, fuera del mapa, enfrentando a la pura peripecia y, por ende, sin otra información de la que, por pericia o inspiración, obtiene de cada nuevo día de navegación". La experiencia del ensayista es entonces de

1. Montecino, Sonia, Stgo. de Chile, Editorial Cuarto Propio y Ediciones CEDEM, 1991, pág. 58.

“tanteo”, como decía Adorno, y “tantear es un modo de orientarse hacia lo desconocido, lo no descubierto.”[2] Un ensayo no es jamás la última palabra: se presenta como un hito en un proceso abierto al futuro, un hito en una búsqueda.

Este premio Academia, que es un reconocimiento al “buen uso y riqueza del lenguaje”, según dicen sus bases, tiene entonces, a mi juicio, matices distintos cuando recae en un ensayo; distintos a los del premio que se otorga, por ejemplo, a un libro de poemas o de narrativa. Al premiar un ensayo, y notablemente este, **Madres y Huachos**, la Academia ha optado por entender el término “lenguaje” de manera especialmente amplia y generosa. Parece hacerse eco de un célebre español, también académico, que escribió hace no menos de sesenta años: “yo leo para aumentar mi corazón, y no para darme el gusto de ver cómo se cumplen las reglas de la gramática”[3]. No cabe encontrar preciosismos en este libro; podríamos incluso hallar sin dificultad no sólo erratas –ese fantasma que persigue a todo autor– sino también muchos términos de uso en disciplinas, como la antropología y la sociología, que han estado más atentas a la evolución y al surgimiento de las ideas que a cualquier purismo.

2. Cerda, Martín, La Palabra Quebrada. Ensayo sobre el ensayo, Valparaíso, Chile, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1982.

3. Orgega y Gasset, en El Espectador, según creo recordar y haber citado…

El buen uso y la riqueza del lenguaje, en este libro, hay que buscarlos en lo que el lenguaje tiene de explorador en zonas ocultas, como se decía al principio; es decir, en su función tal vez más cercana a los orígenes, la de señalar hacia lo que aún no tiene nombre, y ejercitar así la posibilidad humana de ampliar los límites de la conciencia y de la reflexión. Es en este espíritu que, en nombre de la Academia, ofrezco este premio a Sonia Montecino.

Adriana Valdés

Discurso de Agradecimientos en ocasión de la entrega del Premio Academia 1992.

Señor Director de la Academia de la Lengua, señores académicos, señora y señores, amigas y amigos:

"En la mujer chilena existe un substratum muy denso de poesía, fajas y fajas como en la geología, de una herencia poética que ella conserva, mientras que el hombre la dilapida en glotonerías, en ajetreos fenicios y otras carnalidades. Ojalá nuestro mujerío no descuaje sus raíces de este suelo maravilloso, por sajonizaciones americanas. Ojalá sea lúcida y entienda que esos materiales todavía un poco nocturnos o sumergidos en nosotras, serán mañana tesoros solares, velas sin fin, criaderos de arte y de la dicha que da la creación y sólo ella" (Gabriela Mistral, en Grandeza de los Oficios).

Agradezco a la Academia Chilena de la Lengua el honor de otorgarme el Premio que hoy nos hace comparecer en este espacio. Asimismo, expreso mi gratitud a Adriana Valdés por su presentación y mi reconocimiento a todas las personas que me acompañan esta tarde.

Como en esa geología que habla la Mistral, en esas fajas densas de poesía, en América Latina la palabra femenina se instala desde la oralidad a la escritura. Palabra femenina que sabe de remiendos, del difícil arte del hilván, de la fina puntada por el revés de las cosas, de la costura de telas diversas que conjuntan lo plural y

lo único. Por eso, palabra que metafóricamente va suturando las heridas de un cuerpo que en sus ciclos es naturaleza y en sus gestos es cultura.

La oralidad es la forma en que el **ethos** latinoamericano ha transmitido su historia y su resistencia frente a la expansión del texto. La oralidad es también el lenguaje que, apropiado por las mujeres, desencadena un habla que se resiste a una cierta economía porque sus tiempos no son los de la producción en serie, sino los tiempos artesanales de la elaboración de alimentos, del hilado, del arrullo maternal, de la dilapidación festiva. Así, habla femenina que desafía el orden y las estructuras del logos, pero asimismo, y como dijo Ursula Suárez en el siglo XVII chileno: "...que de las mujeres ya se sabe, no tienen más defensa que la lengua".

Oralidad y rito, se han confabulado para hacer de nuestros territorios una voz específica, singular; análogamente las mujeres nos desplazamos de la ceremonia al verbo en un movimiento incesante que define nuestros posicionamientos en la vida social.

Por eso, sucede a veces que cuando las mujeres latinoamericanas se apartan de la oralidad para acantonarse en la escritura, sus textos semejan un tejido y a la vez un desbordamiento, un derrame y un estallido que suscita nuevas relaciones entre las cosas; ello, porque justamente su tradición no está en las verdades altisonantes, sino en esas verdades a medias que se murmuran cotidianamente. Los textos escritos por latinoamericanas, en su mayoría, se parecen a los cuadros producidos por los pintores mestizos del barroco colonial: todo parece estar en su lugar, pero en realidad lo normal es sólo un pretexto para introducir una luna, un

arcaico sonido religioso, un huso, un rostro no blanco que interpela el estatuto de lo permitido.

Así, procedimiento mestizo el de las mujeres que en esa tradición barroca –la única que parecen consagrar como tradición– van construyendo una sintaxis que especifica su género y su obra. Gesto de resistencia que agazapado en una memoria colectiva se hace carne en una producción particular.

Se ha inquirido demasiado sobre la existencia o no de una escritura propia de mujeres; mas, poco se ha dicho acerca de la escritura de las mujeres latinoamericanas, de aquellas que, como hemos expresado, han pasado de lo oral a la textualidad. En nuestras pesquizas hemos encontrado que ese sustrato denso de poesía que intuía la Mistral, es casi una hermenéutica, un procedimiento de lectura aprendido de abuela a nieta, de madre a hija, de bisnieta a bisabuela. Claves de comprensión en donde tradición oral y tradición escrita, rito y palabra se han conjuntado para proponer una escritura de bordes, de sitios fronterizos.

Precisamente, esos lugares son los que permiten que las aventuras, en el campo del saber, que emprenden las mujeres tengan la libertad de asociar y hermanar teorías disímiles, y que sean, muchas veces, reflexiones sobre citas que otros han citado. Bordando, remendando, hilvanando, uniendo la voz propia con las voces de otros y otras, especificando el deseo de una alteridad no subordinada, los cauces femeninos del pensamiento latinoamericano se constituyen como la gran fuente desde donde emana ese deseo de desbordar.

Sin embargo, la pregunta por la posibilidad de una

epistemología femenina y latinoamericana se hace vigente y la interrogación sobre su pertinencia surge cada vez que nombramos esta singularidad. Estimo que su clave reside en la relación tensionada que tiene con los paradigmas universales. Del mismo modo en que los mestizos latinoamericanos se ocultan bajo un blanqueo mítico en donde el padre español aparece como el fundante del orden; el pensamiento femenino latinoamericano usurpa ciertas máscaras –no olvidemos que todos, hombres y mujeres de este continente, somos culturalmente expertos en cosmética–, pero tras ellas, tras esas máscaras, las voces ladinas son audibles. El ladinismo supone primero la recitación de modelos, (el hablar con facilidad varias lenguas), la adopción de éstos y, en definitiva, el "blanqueo". Luego, está la sobrerepresentación de los acentos, de los laberintos del modelo que, como es una copia y no debe parecerlo, se hace abigarrado y extremo.

Así, la tensión entre lo universal y lo particular caracteriza el pensamiento y la escritura femenina latinoamericana; tirantez que no sólo se manifiesta –en este caso– en relación con los paradigmas metropolitanos, sino vinculada a las hegemonías locales, que normalmente son prerrogativa masculina –y digo el término masculino en su sentido cultural, es decir, no en cuento hombre o mujer biológicos, sino en cuento al poder político que se anida en la categorización social de los géneros–. Pensamos, entonces, que muchos de los proyectos intelectuales femeninos y latinoamericanos, están atravesados por el diálogo doble que establecen con los centros, por la doble y subterránea impugnación a los dominios geneales y a los particulares.

Madres y Huachos, el libro que hoy es objeto del premio que concede la Academia Chilena de la Lengua, se inscribe en este camino que hemos trazado. En él se expresan las oposiciones complementarias que nos fundan: presencia y ausencia; madre e hijo; padre ausente y madre presente; rito y texto; conjunción e hilván de autores y autoras; remiendo teórico, costura literaria, ladinismo epistemológico.

En este sentido es la voz de una sujeta única; pero simultáneamente es la expresión de una pluralidad: la de mi parentela femenina (todas mis madres); de las mujeres de un período (mis contemporáneas); y también de los hombres, simbólicamente, de los huérfanos, de los ausentes; metafóricamente de todos nosotros, de todas nosotras, los huachos y huachas que conformamos una parte de la diversidad cultural latinoamericana.

Con estas palabras he querido restituir y resituar algo de lo que la Mistral decía en cuanto a la transformación de los materiales nocturnos femeninos y chilenos en tesoros solares, en esas velas sin fin, en esos criaderos de arte, en esa dicha que da sólo la creación y que –agregamos nosotras– da también la procreación. Por eso, deseo finalizar mis agradecimientos recordando la dedicatoria con que inicio mi libro: "A Cristián, por haber nacido".

Muchas Gracias

Sonia Montecino Aguirre

Bibliografía

Arguedas, José María. **Formación de una cultura nacional Indoamericana,** Siglo XXI, México, 1987.

Arteaga, Ana María. “Politización de lo privado y subversión del cotidiano”, en **Mundo de Mujer:continuidad y cambio**, Ediciones CEM, Santiago de Chile, 1988.

Cantos en Quiche y Castellano, Parroquia de San Andrés Apóstol, Totonicapán, Diócesis de Quetzaltenango, Guatemala, 1988.

Correa, María. **La guerra de las mujeres**, Editorial Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile, 1974.

Cousiño, Carlos. **Razón y ofrenda**, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1990.

De Beauvoir, Simone. **El segundo sexo**, Siglo Veinte, Buenos Aires, Argentina, 1972.

Del Prado, Consuelo. “Yo siento a Dios de otro modo”, en **El rostro femenino de la teología**, Editorial Dei, San José, Costa Rica, 1986.

Donoso, José. **El obsceno pájaro de la noche,** Seix Barral, Barcelona, España, 1970.

Edwards Bello, Joaquín. **El roto,** Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1989.

Eisler, Riane. **El cáliz y la espada**, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1990.

Encina, Francisco. **Historia de Chile**, Editorial Ercilla, Santiago, Chile, 1983.

Eyzaguirre, Jaime. **Historia de Chile,** Ediciones Zig-Zag, Santiago, Chile, 1973.

Foerster, Rolf. **Vida religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa**, Ediciones Rehue, Santiago de Chile, 1985.

Foerster, R. y Güell, P."El subterráneo del poder o el retorno del shaman", en **Revista Proposiciones**, Tomo XI, Año V, Septiembre, Sur, Santiago, Chile, 1984.

Gazmuri, Cristián. "Notas sobre la influencia del racismo en la obra de Nicolás Palacios, Francisco A. Encina y Alberto Cabero", en **Revista Historia**, N.16, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, 1989.

Gisbert, Teresa. **Iconografía y mitos Indígenas en el arte**. La Paz, Bolivia, 1977.

González, Vera. **Cuando era muchacho**, Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1956.

Guevara, Tomás. **Historia de Chile. Chile Prehispano, Tomo II**, Balcells, Santiago de Chile, 1927.

Guzmán, Jorge. **Diferencias latinoamericanas**, Ediciones del Centro de Estudios Humanísticos, Santiago, Chile, 1984.
"La categoría blanco, no blanco", en **Revista Tópicos**, Ediciones Rehue, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, Chile, 1990.

Hinkelammert, Franz. "Desarrollo, opción preferencial por los pobres y pecado estructural. Reflexiones a partir de la encíclica 'Sollicitudo Rei Socialiss" en **El pensamiento social de Juan Pablo II. Documentos y comentarios**. DEI, Costa Rica, 1989.

Kamenzain, Tamara. **El texto silencioso**, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

Kirkwood, Julieta. **Feminarios**, Editorial Documentas, Santiago de Chile, 1987.

Kristeva, Julia. **Historias de amor**, Siglo XXI, México, 1987.

Kurnitzky, Horst. **La estructura libidinal del dinero**. Siglo XXI, México, 1978.

Lafaye, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe**, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Lechner, N. y Levy, S. "Notas sobre la vida cotidiana III. El disciplinamiento de la mujer", Material de Discusión N.57, Flacso, Santiago de Chile, 1984.

Lenz, Rodolfo. **Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas Americanas**, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1910.

Lévi-Strauss, Claude. **Mitológicas**, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.

Mattelart, Armand y Michele. **La mujer chilena en una nueva sociedad. Un estudio exploratorio acerca de la situación e imagen de la mujer en Chile.** Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

Medina, José Toribio. **Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile**, Fondo Histórico y Bibliográfico, José Toribio Medina, Santiago, Chile, 1952.

Melhus, Marit. "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento" en **Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas.** Colección 500 Años, Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1990.

Mellafe, Rolando. **Historia social de Chile y América**, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1986.

Mellafe, R. y Salinas, R. **Sociedad y población rural en la formación del Chile actual: La ligua 1700-1850.** Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1988.

Methol-Ferré, Alberto. "Inserción del Matrimonio-Familia en la Teología de la Historia y el Rol de la Mujer en ella." en **Communio, Revista Católica Internacional**, **La Mujer**,

Año I, N.3, Octubre/Noviembre, Ediciones Communio, Santiago, Chile, 1982.

Millones, Luis. "Los sueños de Santa Rosa de Lima", Fundación Simón Rodríguez, Buenos Aires, Argentina, 1988.
"En busca de Santa Rosa: reflexiones en torno a una biografía duradera", en **Boletín del Museo Nacional de Etnología**, N.4, Vol. 14, Osaka, Japón, 1990.

Mistral, Gabriela. **Poema de Chile**, Seix Barral, Santiago de Chile, 1985.

Montecino, Sonia. "Mujer y mestizaje cultural: una mirada desde Chile", en **El papel de la mujer en la creación de América**, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, España, 1986.
" Tradición oral e identidad femenina" en **Memoria Histórica y sujeto popular**, Servicio de documentación, ECO, Santiago, Chile, 1987.
"Identidad femenina y modelo mariano", en **Revista Estudios Públicos**, Invierno, N.39, Santiago de Chile, 1990.
"Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno", en **Tópicos**, Cuadernos de Estudio, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Octubre, Santiago de Chile, 1990.
"Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo/género, en **Persona y Sociedad**, Vol. IV, N.1, Ilades, Santiago de Chile, 1990.

Montecino, S. Dussuel, M. y Willson, A.
"Identidad femenina y modelo mariano en Chile", en **Mundo de Mujer:continuidad y cambio**, Ediciones Cem, Santiago de Chile, 1988.

Morales, Otto. **Memorias del mestizaje**, Plaza Janes, Bogotá, Colombia, 1984

Morandé, Pedro. **Ritual y palabra**, Centro Andino de Historia, Lima, Perú, 1980.
"Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber", en **Revista CELAM**, Religión y Cultura, Colombia, 1981.

Cultura y modernización en América Latina, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, 1984.
"El varón en la cultura", en **Revista Carisma**, N.12, mayo, Santiago, Chile, 1984.

Moore, Henrietta. **Feminism and Anthropology**, Polity Press, Cambridge, 1988.

Munizaga, Gisselle. "El Estado autoritario y su estrategia hegemonizadora frente a la mujer", en Ceneca, Santiago de Chile, 1986.

Munizaga, G. y Letelier, L. "Mujer y Régimen Militar" en **Mundo de Mujer: continuidad y cambio**, Ediciones CEM, Santiago, Chile, 1988.

Muñoz, Juan Guillermo. "Los hijos naturales en la doctrina de Malloa", en **Familia, matrimonio y mestizaje en Chile Colonial**, Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1990

Muñoz, Reinaldo. **Resumen histórico sobre la Virgen del Boldo y de su ermita en Penco, 1570-1921**, Imprenta Soloudre, Concepción, Chile, 1922.
La Virgen María en la Diócesis de La Concepción durante la dominación española, 1550-1810, Imprenta Claret, Santiago, Chile, 1929.

Nuñez, Lautaro. **La Tirana**, Universidad del Norte, Departamento de Teología, Antofagasta, Chile, 1989.

Palacios, Nicolás. **La raza chilena**, Ediciones Colchagua, Santiago, Chile, 1988.

Palma, Irma. "Embarazo en adolescentes: daño psicosocial y proyecto de vida", en **Persona y Sociedad**, Vol. IV. N.1, Ilades, Santiago de Chile, 1990.

Palma, Milagros. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, Colombia, 1984.
"Malinche" en **Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y**

mestizas. Colección 500 Años, Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1990.

Paz, Octavio. **El laberinto de la soledad**, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
Poemas, Seix Barral, Barcelona, España, 1979.
Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe, Seix Barral, Barcelona, España, 1982.

Pinto, Jorge. "La violencia en el corregimiento de Coquimbo durante el siglo XVIII", en **Cuadernos de Historia**, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Diciembre, Santiago, Chile, 1988.

Pizarro, Ana. "Casa y calle", Ponencia presentada en la Reunión de Expertos sobre la Mujer y la Cultura, Cepal, Santiago de Chile, Noviembre, 1989.

Plath, Oreste. **Geografía del mito y la leyenda chilenos**, Editorial Nascimento, Santiago, Chile, 1973.

Racszynski, D. y Serrano, C. "Mujeres en áreas urbanas: hacia un diagnóstico", en **Notas Técnicas**, Cieplan, N.70, Marzo, Santiago de Chile, 1985.

Rostorowsky, María. **Estructuras andinas del poder**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú, 1983.

Salazar, Gabriel. "Ser niño 'huacho' en la historia de Chile (Siglo XIX)", en **Revista Proposiciones, Chile, historia y bajo pueblo**, N.19, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1990.

Salinas, Max. "Canto a lo divino y espiritualidad del oprimido en Chile del 1800 al 1900" Tesis para la obtención del Doctorado en Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología, Madrid, España, 1985.

Salinas, René y Delgado, Manuel. "Los hijos del vicio y del pecado. La mortalidad de los niños abandonados (1750-1930)", en **Revista Proposiciones, Chile, historia y bajo pueblo**, N.19, Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1990.

Siller, Clodomiro. **Para comprender el Mensaje de María de Guadalupe**, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentina, 1989.

Stevens, Evelyn. "Marianismo: the other face of Machismo in Latin America", en **Female and male in Latin American Essays**, Ann Pescaxello, Ed. University of Pittsburg Press, 1973.

Suárez, Ursula. **Relación autobiográfica (1666-1749),** Biblioteca Antigua Chilena, Santiago, Chile, 1984.

Teitelboim, Volodia. "Sobre la formación de los chilenos", en **Revista de la Universidad Técnica del Estado**, N.10, Septiembre-Octubre, Santiago, Chile, 1972.

Trumper, Ricardo. "Mestizaje como resistencia: hacia una teoría de la transición en la Historia de Chile", en **Inprode**, Documento de Trabajo N.2, Santiago, Chile, 1986.

Valdés, Adriana. "En torno a la cultura", Ponencia presentada en la Reunión de Expertos sobre la Mujer y la Cultura, Cepal, Santiago de Chile, Noviembre, 1989.

Vargas, Rubén. **Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus santuarios más celebrados**, Tomos I y II, Madrid, 1956.

Verdugo, P, y Hertz, C. **Operación Siglo XX**, Ediciones Ornitorrinco, Santiago, Chile, 1990.

Vidal, Hernán. **Mitología militar chilena. Surrealismo desde el superego.** Institute for the Study of Ideologies and Literature, Series Literature and Human Rights N.6, Minneapolis, 1989.

Vignolo, Luis Horacio. "La mujer en la Historia de la Iglesia. Una reflexión mariana", en **Communio, Revista Católica Internacional**, **La Mujer**, Año I, N.3, Octubre/Noviembre, Ediciones Communio, Santiago, Chile, 1982.

Warner, Marina. **Alone of all her sex**, Picador, London, 1985.

Wolf, Eric. "The virgen of Guadalupe: a mexican national symbol", en **Reader in comparative religion an anthropologycal approach**, Harper and Row Publishers, Inc. Nueva York, 1985.

Zaira, Ary. "El marianismo como "culto" de la superioridad espiritual de la mujer", en **Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas.** Colección 500 Años, Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1990.

Indice

Nota Editorial 11
Presentación 13
Agradecimientos 17
Introducción 19

Puntos de vista 21

1. Universalidad y particularidad: la noción de cultura y la relación sexo/género. 23
2. Mujer e identidad latinoamericana: reversión de los paradigmas eurocéntricos. 24
3. El marianismo y la cultura latinoamericana. 27

Madres y Huachos 37

1. Mestizaje e identidad latinoamericana. 39
2. Ser madre y ser hijo: el huacho como drama complementario de las identidades genéricas. 42

La Virgen Madre: emblema de un destino 63

1. El culto mariano como expresión del sincretismo religioso. 65
2. La madre y el hijo: La propuesta de Guadalupe. 68
3. La Tirana: anuncio de la relación que funda el reino mestizo chileno. 73
4. Guerrera y Conquistadora: el rostro blanco de la Virgen. 78
5. Madres y Guerreras. 82
6 La Virgen como símbolo del Nuevo Mundo. 85
7. Unica en su sexo, disímil en su alegoría. 87

La "política maternal" y la palabra disociada de las prácticas 97

1. Continuidad y rearticulación de la imagen femenina chilena. 99
2. La "política maternal". 103
3. La inviolabilidad de la palabra. 118

Tematización del mestizaje en Chile 123

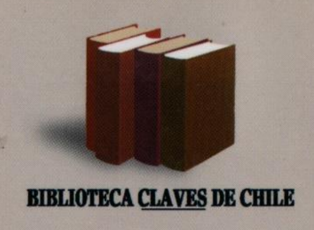
1. La mirada ilustrada. 125
2. La visión indígena. 144

Anexo: Discursos de premiación

1. Discurso de entrega del Premio Academia. Adriana Valdés. 157
2. Discurso de agradecimiento. Sonia Montecino. 163

Bibliografía 169

Este libro se terminó de imprimir en
diciembre de 1996



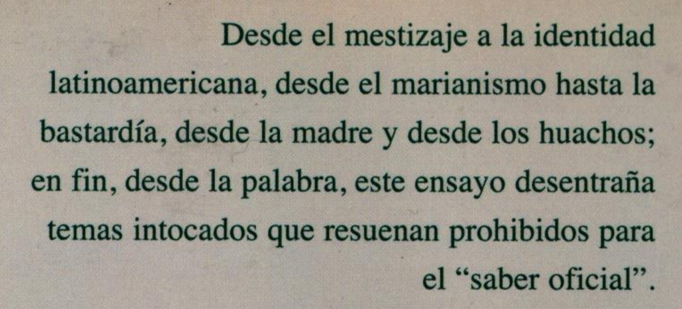
BIBLIOTECA CLAVES DE CHILE

"El libro de Sonia Montecino es un aporte creativo al diálogo cultural en nuestro país y una apuesta a la fundación de un nuevo orden en el área de las ciencias humanas. Es un texto dinámico que seduce y agrede a su lector simultáneamente, obligándolo a un ejercicio polémico de contraste con sus lecturas y con su entorno vital" RODRIGO CÁNOVAS.

"Es un libro que se lee con la ansiedad del reencuentro, hacia adentro, hacia una memoria de mujeres que se van articulando entre lo humano y lo divino, entre lo puro y lo impuro que torrenció nuestra sangre". MERCEDES VALDIVIESO.

"A los importantes valores de la búsqueda, de la reelaboración intelectual y de la mirada crítica, debemos sumar el de la amenidad. El libro se lee con facilidad y va permitiendo al lector internarse lentamente en la naturaleza olvidada de la identidad latinoamericana".
AGATA GLIGO.

"Escrito en un estilo notable no sólo por su claridad sino por la elegancia y precisión de la frase (no siempre habituales en nuestra galaxia de ensayistas a menudo intoxicados con la abstrusidad y la mala sintaxis), la autora aborda el crucial tema de nuestra condición mestiza, algo que en Chile, sostiene ella con razón, aparece atenuado o borrado 'por el ejercicio permanente del blanqueo que han adoptado los grupos dirigentes, los intelectuales y los políticos desde muy antiguo'".
CARLOS ORELLANA.



Desde el mestizaje a la identidad latinoamericana, desde el marianismo hasta la bastardía, desde la madre y desde los huachos; en fin, desde la palabra, este ensayo desentraña temas intocados que resuenan prohibidos para el "saber oficial".

Escribo con letras mayúsculas
MADRES Y HUACHOS
reitera la autora, quien aborda magistralmente
el tema
de la identidad de género y
su relación con la cultura
latinoamericana
y chilena.

FERIA CHILENA DEL LIBRO Drugs
MADRES Y HUACHOS / ALEGORIAS D
Pro: 1110 C-3 10/08/98
$ 5040
106111